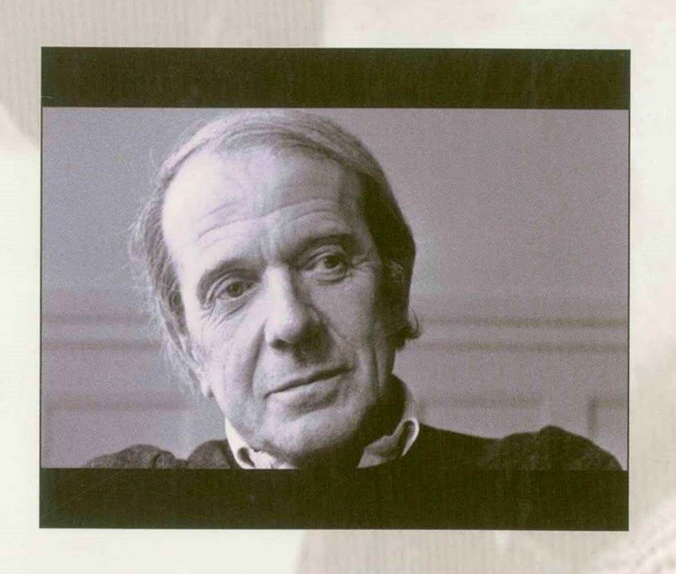
ألان باديو

دلوز

«صخَب الكينونة»



ترجمة: ناجي العونلّي

منشورات الجمل

ألان باديو: دلوز: «صخَب الكينونة»

ألان باديو

دلوز

«صخَب الكينونة»

ترجمة: ناجي العونلّي



منشورات الجمل

ألان باديُو (من مواليد ١٩٣٧)، درّس الفلسفة بجامعة باريس-VIII ثمّ بدار المعلّمين العليا. كتب في الفلسفة والرياضيّات والمسرح والرواية. من أهمّ مصنَّفاته في الفلسفة، **الكينونة والحدث** (١٩٨٢)؛ **بيان لأجل الفلسفة** (١٩٨٩)؛ **رسالة موجزة في أنطولوجيا انتقاليّة** (١٩٩٨)...

ألانْ باديو: **دلوز: «صخَب الكينونة»**، الطبعة الأولى
ترجمة: ناجي العونلّي

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Alain Badiou: *Deleuze. La clameur de l'Être*

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

عن بُعد! عن قرْب!

إنّها لقصّة غريبةٌ تلك التي تتعلّق بانعدام علاقة بجيل دلوز.

كان أكبرَ منّي لأسباب غير التي تتعلّق بالسنّ. حين كنت تلميذا في مدرسة المعلّمين العليا، منذ أربعين عاما، كنّا نعلم بعدُ أنّه كان بإمكاننا الاستماع في السُرْبون، إلى دروس مُدويّةٍ حول هيوم على سبيل المثال، كما حول **هيلّويزْ الجديدة**، دروسا كانت تتنافر بخاصّة مع كلّ مع يُلقى في المواضع الأخرى. دروسُ دلوز. كانت هوامشُها تردني، وكانت تُقصّ على مسْمعي، النبرةُ والأسلوبُ والحضورُ الجسديّ المُدهش الذي كان يقوم مقام الأساس من اختراع المفاهيم. لكن، إذّاكَ! لم أحضُرها، ولم أشهدْها.

في بداية الستّينيّات، كنت أقرَأه، من دون أن يجد بعدُ تحيُّري بين مراهقتي السارْتريّة واشتغالي على ألتوسّير ولاكانْ والمنطقِ الرياضيّ، مرتكَزا أساسيّا ولا خصما يمكن التعرّف إليه. كان فريدا، جميلا جدّا أكثر من كونه مفيدا في ضلالاتي. كانت أمّهاتُ مرجعيّاته (الرواقيّون، هيوم، نيتشه، برغسون...) على تقابل مع مرجعيّاتي (أفلاطون، هيغل، هوسّرل). حتّى في الرياضيّات التي كنت قد تعرّفتُ إلى أنّه كان منهمّا بها، كان ذوقُه أميلَ إلى حساب التفاضل، إلى فضاءات ريمان. كان ينهل منها استعاراتٍ قويّة (نعم. أتمسّك

بقولي إنّها استعارات). وكنتُ أميلَ إلى الجبْر، إلى [نظريّة] المجموعات. كنّا نلتقي حول سبينوزا، ولكنّ سبينوزاه كان في نظري (ولم يزل) بدعةً مجهولة.

ثمّ حانَت السنواتُ الحمراء، ثمانية وستّون، جامعة فانسينْ. بالنسبة إلى الماويّ الذي هو أنا، دلوزْ الملهم الفلسفيّ لما كنّا نسميّه «الفوضويّين-الراغبين»، هو العدوّ اللدود بقدر ما هو من داخل «الحراك»، وبقدر ما أنّ درسَه كان يتبوّأ أهمَّ المنابر بالجامعة. لم أعدِّل قطّ من سجالاتي. إذ أنّ **الوفاق** ليس من طبعي. فأهاجمهُ بالسلاح الثقيل المتاح وقتئذ. بل قدتُ ذاتَ مرّة، «عصابةَ» هجوم على درسه. وأكتب تحت العنوان التوصيفيّ «السيْل والحزب»، مقالا ناريّا ضدّ تصوّراته (أو ما افترض أنّها تصوّراته) في العلاقة بين حراك الجماهير والسياسة. بقي دلوز جريئا، بل كاد أن يكون أبويّا. ويتحّدث عنيّ كأن عن «انتحار فكريّ».

لن يغضب بالفعل هو وجان-فرانسوا ليوتار، إلّا حين تملّكه على أساس قضيّة غامضة تتعلّق بمنزلة القائمين على الدروس، شعورٌ بأنّي أسعى بدعْم من فرانسوا رينيُو وجان بورّيْ، إلى الاستيلاء على إدارة القسم لغايات سياسية. فيُمضي نصًّا حيث أتَّهَمُ بإخضاع القسم المذكور إلى «البولشفيّة». وهذا يشي إمّا بشرف عظيم يُسند إليّ، وإمّا وهو المحتمَل أكثر، بفكرة ضيّقة جدّا عن البولشِفيك! بعد ذلك، استعاد الثالوث دلوز-شاتلييه-ليوتار «السلطة» من دون مقاومة.

ليس دلوز في الفكر ومن حيث وفاؤه لنيتشه، رجلَ اضطغان. ولا بدّ أن يُقرأ كلّ ما يكتَب باعتباره بداية، وليس طبقا لحسابات الاستعمال أو الابتذال. يبلغُني أنّه يقول خيرا عن كتيِّب **في الإيديولوجيا** (١٩٧٦) حيث أستثمر في صلب المسارات السياسيّة،

التمييز بين «الطبقة» و«الجماهير». يحدث هذا تقريباً لحظةَ كنت سأميل إلى التعرّف على تقريظه للحركة التلقائية ونظريّته في «فضاءات الحرّية» وكرهه للجدليّة، وبإيجاز، على فلسفته في الحياة والواحد-الكلِّ الطبيعيّ، بصفتها «فاشيّة»، إذ كنّا في حقبةٍ تفكّك القوى «اليساريّة»، ووفائي الذي لم يفنَّد قطُّ ويتعلّق بتلك المرحلة، يُثيره كلّ تراجع أو نكوص يُرى بالعين المجرّدة.

ها نحن إذن: «بولشفيك» ضدّ «فاشيّ»!

لكن بعد ذلك مباشرة، أدهشني قوله الصارم على رؤوس الملأ ضدّ «الفلاسفة الجُدد» الّذين يُدرك تماما أنّهم إذ يدّعون تغيير علاقة التحفّظ التقليدية مع وسائل الإعلام والرأي العامّ، ويتكلّمون باسم «النقد الدارج» للشيوعيّة، إنّما ينتهكون الفكرَ نفسَه. وأخذت أقول في قرارة نفسي إنّه حين تبدأ مرحلة جديدة ويتسلّق خصومٌ جُدد إلى الرّكح، تتغيّر التحالفاتُ، أو تنقلب رأسا على عقب.

في ١٩٨٢، أنشر كتابَ تحوّلٍ فلسفيّ حيث أحاول معاودة صهر الجدليّة في إطار يتلاءم مع المعطيات السياسية للعصر، كما مع دراساتي الملّارميّة والرياضيّة: **نظريّةٌ في الذات**. يرسل لي دلوز كلمةً موجزة تثمّن المحاولة كان لها من نفسي بالغُ التأثير، كلمةً وردتني في طور العزْلة السياسية (طور الانضمام إلى اليسار، إلى حراك ميتيرونْ) الذي كان يتّسم بالصمت المطبق عمّا أعمل عليه في الفلسفة، صمتا ينمّ عن الازدراء والاحتقار. أقلّ ما يقال عن كلمة دلوز تلك إنّه لا شيء كان يُلزمه بذلك. ولا سيّما أنّه كان قد قبِل تناول الفطور مع الرئيس، وهذا ما أثار حفيظتي وقتئذ. كان سيضحك ملءَ شدقيْه!

لنلاحظ أنّه فضلا عن المناسبات المؤسّساتيّة النادرة جدّا (أكاد

أقاطع كلّ منظَّمات القسم والجامعة، ما خلا دروسي)، ما زلتُ لم «ألتق» دلوزْ. لا عشاء في المدينة يجمعنا، ولا زيارة في المنزل، ولا كأس، ولا جولة نتجاذب فيها أطراف الحديث. وللأسف، لن ألتقيه مذّاك أبدا، إلى حين وفاته.

غالبا ما تكون «ضربات» البيْذاتيّة كما هي الحال في لعبة البِيار، غيرَ مباشرة. وتحوُّل الفلسفة في تلك الحقبة قد تبيّن لي من خلال حديث نظريّ مطوَّل مع جان-فرانسوا ليوتار، في سيّارته عند العودة من اجتماع في منزل شاتلييه الذي كان قد ألمّ به مرضٌ عُضال. سيُقارن ليوتار تلك الحقبة التي خُلعت عليها رايةُ السلْم، بلقاءٍ يُعقد «تحت الخيمة» بين عدوّيْ الأمس اللدوديْن. بعد ذلك بوقت قصير، يقترح عليّ ليوتار أن أراجع ما يسمّيه «كتابَه في الفلسفة». يتعلّق الأمر **بالخِلاف**. أقبلُ من دون تفكّر: سيُنشر المقال في مجلّة **كريتيكْ**، ويستبدلُ الملخَّص التبسيطيّ للتناقضات السياسية، بالتحليل والمقارنة والمعارَضة. لنقلْ إنّه يحلّ محلَّ القدْح («بولشفيك!»، «فاشستيّ!»)، التعيينُ بالتفكّر للخلافات الفكريّة (فلسفةُ حدَثِ الحقيقة في مقابل الفلسفة الما بعد حديثة)، تعيينا يعبّر عن قوّة الأفكار المقبلة والكامنة تحت سطح جليدِ الوفاق الذي على طريقة ميتيرون.

يُنهي صدور **الكينونة والحدث** في ١٩٨٨، بالنسبة إليّ، طورَ الدخول في الحقبة الجديدة. وأخذتُ أدرك شيئا فشيئا أنّي أنزّل محاولتي تلك إذْ أطوّر أنطولوجيا في المتكثّر، ضمن مواجهة لدلوز، وليس لأحدٍ سواه. ذلك أنّ فكر المتكثّر يشتغل ضمن أنموذجيْن أشار إليهما دلوز منذ وقت طويل: الأنموذج «الحيويّ (أو »الحيوانيّ«)

للكثْرات المفتوحة (في سياق التَحْدار البرغسونيّ)، والأنموذج المريَّض للمجموعات الذي يمكن أن نصفه أيضا بـ"التكوْكب"، بالدلالة السارية عند ملّارْميهْ. مذّاك، لم يعد يعدمُ الكثيرَ من الدقّة القولُ إنّ دلوز هو المفكّر المعاصر للأنموذج الأوّل، وإنّي أعمل جاهداً على السكون إلى الأنموذج الثاني في أقصى استتباعاته. وفضلا عن ذلك، ستكوّن مقولة «الكثرة» المرجع الأساسيّ لخصومتنا التي تتخلّل رسائلَ ١٩٩٢-١٩٩٤، حيث يقول إنّي أخلط بين «المتكثّر» و«العدد»، وأقول إنّه من غير المنطقيّ التمسّك بالجملة الشاملة الافتراضية على طريقة الرواقيين، أو بما يسمّيه دلوز الـ«الكاوُسْموسْ-الشواشَ النسيق»، بما أنّه في ما يتعلّق بالمجموعات، لا يوجد لا مجموعٌ كلّيّ، ولا كلٌّ، ولا واحد.

أنّه ليس من النافل المقارنةُ بيننا، فذلك ما سيصير شيئا فشيئا، قناعة عموميّة. سينظّم فرانسوا فال في ١٩٩٢، انطلاقا من الزوج باديو/دلوز، التصدير الذي تفضّل بكتابته لمصنّفي **أوضاع**. إلّا أنّ إيريك آليزْ الذي كان يعدّ «تقريرا» حول الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة، سينزّل بعد ذلك بردح غير يسير من الزمن، مجهوداتي في سياق حركةِ «الخروج» من الفنومينولوجيا التي يحقّق منها شيخُه [دلوز] في نظره، قصارى الغاية.

لا ريب أنّ الأمر لا يتعلّق لا بمطابقة ولا حتّى بتقاطع. إذ أنّه يتعلّق بتقابلٍ صِداميّ، ولكن يمكن حملُه مفهوميّا، على قناعة مشترَكة بالنظر إلى ما يمكن اشتراطه اليوم على الفلسفة، وبالنظر إلى المشكل المركزيّ الذي يتعيّن عليها أن تعالجه: أعني مشكلَ فكرٍ **محايث** للمتكثّر.

حين طُرحت في ١٩٨٩، مسألةُ كتابة نصّ عن **الطيّة** (١٩٨٨) في

سياق تلك المحاولة التي لم تعمّر طويلا والتي تتعلّق بتغيير وضع النقد الفلسفيّ، ويمثّلها **الدليلُ الفلسفيّ**، تطوّعت لذلك عن رضاً فعليّ.

ذلك أنّ هذا الكتاب يُدهشني ويفتُنني. وأعتقد أنّي أُنصفه بالتمام من دون التنازل عن أيّ شيء. بعضهم من أولئك الذين يمتلكون ذاكرة فائقة، سيقولون إنّه بعد أنْ قدحت في دلوز سياسيّا قبل ذلك بخمسة عشر عاما، لم يكن «يحقّ» لي - ما خلا النقد الذاتيّ في الأثناء-، أن أحيّيه كما أفعل. ليس هذا البتّة رأيي. إذْ أنّ حلقات السياسة، ضربتَها الحدَثيّة، شيءٌ، والأبدُ الفلسفيّ شيء آخر، حتى وإنّ كان من حيث بناؤه مشروطا بالسياسات. ويبدو أنّه ليس أيضا رأيَ دلوزْ: يرسل إليّ بعد قراءة نصّي، رسالة تنمّ عن اللطف وكثير من الودّ، وتكاد أن تشيَ بالمحبّة. يخلُص فيها إلى أنّ الشيء الوحيد الذي تبقّى في نظره في هذه الأوضاع، هو أن يتّخذ بدوره، موقفا من المفاهيم التي أستعمل. وعلى هذا النحو ينتهي بإقناعي أنّنا نكوّن ثنائيّا مفارِقا، من دون أن نكون البتّة قد أقررنا العزم على ذلك (بل الأمر هو على العكس من ذلك!).

في ١٩٩١ تُفتَتح مرحلة الحوار النظريّ المتّصل فعليًّا. كان ذلك بمبادرة منّي، وتنتُج في ما يتعلّق بي، عن تركيبِ ثلاثة عناصر حصل فجأة:

- معاينةُ أنّ جيل دلوز كان يعمل منذ سنوات طويلة، مع فليكس غواتّري، ضمن منظوريةِ تقاطعٍ تكاد أن تكون انصهارا. أَلن يكون منفتحا على «تعاون» يقوم هذه المرّة على التخالف، أو التعارض؟ على كلّ حال، نظريّته في السلسلات تقوم على تفضيل نظاميٍّ للتخالف، ولا تعتبر التلاقي إلّا حالةً «مغلقَة» للتحيين.

- القناعة بأنّه كان بإمكاننا على الأقلّ أن نثمّن «معا» كامل طمأنينتنا الإيجابيّة، عدمَ اكتراثنا الفعّال، بالنظر إلى مسألة «نهاية الفلسفة» التي انتشرت انتشارا واسعا.

- فكرة استئناف الخوض في الخصومات الكلاسيكية التي لم تكن انغلاقا حزينا ولا «نقاشا» ضيّقًا، بل كانت أشكالَ تقابل قويّ تلتمس الحسم في الذهاب إلى حيث **النقطة الحسّاسة** أين تتشعّب وتتفرّع ابداعات مفهومية مختلفة.

وبالتالي، اقترحت على دلوز أن نكتب بقدْر ما سيقتضي ذلك، لإثبات خلافنا المتحرّك في دقّةٍ وضوحه الغامض (أو تميّزه المبهَم). فأجابني أنّ هذه الفكرة ستناسبه.

في ذلك الوقت، كان قد فرغ من طورٍ تعاون حاسم جمعه مع فليكس غواتّري، أعني كتاب **ما الفلسفة؟** (١٩٩١) الذي كان يُفترَض أن يلقى نجاحا واسعا جدّا ومشروعا. يرد في هذا الكتاب هامشٌ يتعلّق بي كان دلوز قد أعلن عنه بعد صدور مقالي حول **الطيّة**. وإجابة على ذلك ثمّ تمهيدا للأرضيّة، أفردتُ خمسا من ندواتي بالكولّيجْ العالميّ للفلسفة، لتدريس كتاب دلوز وغواتّري الرائج، من دون أن أغمِطَهما حقَّهما (من حيث أفصّل القول في الدقائق تفصيلا فعليًّا)، ولكن أيضا من دون مجاملتهما.

يبدو لي في تلك اللحظة، أنّ دلوز يتردّد في الشروع في التراسل المتّفق عليه. وأتفهّم جيّدا أنّ كثيرا من المِحن كان لها مفعولها في مسار ذلك التردّد الطويل: وفاة غواتّري التي هي بمثابة تشوّه عضويّ؛ صحّتُه هو نفسه التي أمستْ أكثر فأكثر على غير ما يُرام، والتي تجعل من الكتابة بالذات إذ تُنتزَع من بعض ساعة وجودٍ، ضربا من المعجزات الخوارق. لا بدّ للمرء أن ترد إليه كما وردتْني، تلك

الرسائلُ الطويلة المشطوبة والملتوية، المرتعدة والمستبسِلة في الآن نفسه، حتّى يتفهّم أنّ الكتابة، الفكر، يمكن أن يكونا انتصارا عابرا ومؤلما جدّا. ثمّ إنّه أيّا كانت درجة تحرّر دلوز من جراح الماضي، والتفاتُه من حيث النظريّة والحيويّة، إلى الإثبات والجدّة الخلّاقيْن، فلا مشاحّة في أنّ له شتّى الأسباب لكي لا يمزج هيبتَه الفلسفيّة بمعالجةِ رؤيتي الفكرية وإن كانت تتعارض ورؤيتَه. فلمَ سيقدّم لي هذه الخدمة، وأنا الذي أهنتُه كثيرا، أنا الذي يفصلني عنه كلّ شيء، وإن جنحْنا كما هي الحال عندنا، إلى دائرة التهدئة وحتّى التآخي؟

ينتهي دلوزْ مؤكّدا بذلك خشيتي، إلى الإجابة بالرفض القطعيّ، وبأنّه ليس لديه الوقت بالنظر إلى صحّته المتوعّكة، للشروع في تبادل الرسائل. وسيكتفي برسالة مفصّلة تتضمّن تقويما وأسئلة. فتردني رسالةٌ جميلة، وأردّ عليها عاملا على إخفاء قلّة حيلتي. يجيب على إجابتي وهكذا دواليك؛ وينبسط المحالُ واقعا لما قيل إنّه محال. ومن ثمّ تتراكم عشرات الصفحات.

نقرّر مع نهاية ١٩٩٤ تقريبا، أنّنا قد فرغنا من العمل، وأنّنا لن نذهب فيه إلى أبعد من ذلك. بالنسبة إلى كليْنا، حصلَ الإيضاحُ وتمَّ. بعد ذلك بوقت قصير، يكتب لي دلوز بعد معاودة قراءة ما أرسل إليّ، أنّه يجد ما كتبه مغرقًا في «التجريد» ويبقى دون ما يقتضيه الظرف. ويعلمني بشيء من الفظاظة، بأنّه قد مزّق نسَخ الرسائل كلّها. وينصّ بصريح العبارة، على أنّه سيعارض لو خطرت الفكرةُ ببال أيٍّ كان، كلَّ شكل من أشكال انتشار تلك النصوص، كي لا نتحدّث أصلا عن إمكان طبعها ونشرها.

لقد أحسستُ في تلك اللحظة بشيء من المرارة وأنا أرى في ذلك التقويم ما هو بمثابة التنكّر لما تبادلناه، وبما أنّنا ما زلنا لم نلتق

بعدُ من جرّاء تبايُن صروف الحياة والوجود، ارتبتُ في أن يكون في الأمر تأثير خارجيٌّ، أو حسابٌ غامض، كما تفعل الغيرة في شخوص بروستْ إذْ تنخرُهم باللغز الذي يفضي إلى اتّخاذ المسافة.

وفجأة، الموت. الموت الذي يحوّل تلك الرسائل إلى كنز، إلى أثرٍ، وإلى قصارى ما يكون الجُودُ.

حين طلب منّي بنوا شُونْترِ باسْم منشورات هاشيتْ، أن أكتب محاولةً حول فكر دلوز، قلت في قرارة نفسي إنّ الأمر سيكون بمثابة الرسالة الكبرى والأخيرة التي تُكتب بعد الوفاة. لن يتعلّق الأمر في تقديري، بـ«مراجعة» وتوصيف ما تفكّر دلوز. بل بالأحرى باستكمال ما لا يقبل الاستكمال: صداقةٌ صراعيّةٌ بقيت بمعنى معيّن، من قبيل الممتنَعِ أنْ يحدث.

أيُّ دلوزْ؟

توجد صورةٌ عن دلوز هي في الآن نفسه، جذريّةٌ ومعتدلة، تشي بالعزلة واللطافة، بالحيويّة والديمقراطيّة. ذلك أنّه يكاد يكون من الدارج التفكير أنّ مذهبَه يحثّ على الكثرة المتنافرة للرغبات وتعمل على تحقيقها من دون معوّقات؛ وأنّها تنهمّ بإثبات الفروق وتقديرها حقّ قدرها؛ وأنّها تكوّن من ثمّ نقدا للتوتاليتاريّات كما يشير إلى ذلك فعليّا أنّ دلوز قد اتّخذ مسافةً من الالتزام بالستالينية أو الماويّة، بكيفيّة لا نظير لها حتّى عند فوكو. والتفكير دارجٌ أيضا بأنّ دلوز قد حافظ على حقوق الجسد ضدّ الشكلانيّات المُرعبة؛ وأنّه لم يتنازل قطّ لأجل فكر المنظومة، مدافعا دائما عن المفتوح والحدث، عن التجريب بلا عيار قائمٍ مسبَّقا. وأنّه قد صمد في طريقة تفكيره التي لا تتعرّف إلّا إلى الحالات والفرادات، ضدّ التجريدات المُنهكة للجدليّة. وكذلك يجري التفكير بأنّ له سهما في «التفكيك» الحديث (الما بعد حديث؟)، بقدر ما يعزّز نقدا حاسما للتمثّل والتصوّر، ويستبدل البحث عن الحقيقة بمنطق المعنى، ويحارب الفكرانيّات المتعالية باسْم المحايثة الخلّاقة للحياة، وبإيجاز يُلقي بدلوه في خراب الميتافيزيقا، في «قلْب الأفلاطونيّة»، من حيث تعزيز **النوموس** المترحّل للتحيُّنات العابرة والسلسلات المتباينة والإبداعات غير

المتوقَّعة، ضدّ النوموس الثابت للماهيّات. ويعاين المرءُ ما يُثبتُ تلك الحداثة الما بعد ميتافيزيقيّة، في تألق المرجعيات والرسّامين (بيكون) والكتّاب (بروست، ملفيلْ، لويس كارول، بيكيت. . .)، وانحرافات الرغبة (ساشير مازوخْ)، والفلاسفة غير المتوقَّعين (وايتهيد، تارده، دونس سكوت. . .)، والرياضيّات القائمة على الاستعارة (ريمان)، وشتّى السينمائيّين، بل العديد من المؤلّفين المغمورين (ولكنّه يقرأ لهم)، والمقالات والكتيّبات حول مسائل غامضة ولكنّها تغدو إذ يتفكّرها دلوز، لامعة، سواء كانت سوسيولوجيّة أو بيولوجيّة، استطيقيّة أو جدليّة، ألسنية أو تاريخانيّة. وإنّه ليستدعي ذلك كلَّه فجأةً لينزّله في حبكةٍ إثباتيّة ذاتِ انعطافات، هي في الظاهر بعيدةٌ جدّا عن ضوابط الجامعة الفلسفيّة ونواميسها.

وختاما، يجري الحكمُ بأنّ دلوز من حيث يلتمس الاطّلاع على كلّ مكوّنات عصره وينظُم تفكيرَه على منوال الْتقاط سطح الأحداث العاكس ويخضع كتابتَه الساحرة لمقتضيات الولوج في مناطق المعنى المتباينة، هو في تصادٍ مع الفضيلة التي كان يحملها على لايبنيتس في العصر الكلاسيكيِّ، مخترعُ الباروك المعاصر حيث تجد ما به تنعكس وتنبسطُ رغبتُنا في المتكثّر والتهجين وتكاينِ الأكوان من دون قاعدة مشتركة، وإجمالا، نزوعُنا إلى ديمقراطيّة كونيّة. دلوز الذي يتفكّر جَذِلاً الْتباسَ العالَم.

في تجديد مفهوم الواحد

لا ريب أنّ الْتباس العالَم يعني في البداية وبالنسبة إلى الفكر، أنّه لا الواحد ولا المتكثّر يفسُران ذلك الالتباس. فهذا العالَم لا يتنزّل ضمن حركةِ معنى يمكن درْكُها (من مثل معنى التاريخ)، ولا

يقوم على نظامٍ تصنيف ثابت (كما كان عليه ضمن تصوّر أولئك الذين كانوا يميّزون بحدّة بين البروليتاريا والبرجوازيّة، أو يحملون على محمل الجدّ أشكال التلاعب بين المعسكر الإمبرياليّ والمعسكر الاشتراكيّ ومعسكر عدم الانحياز). في بادئ الأمر، يبدو أنّ دلوزْ هو الذي يُشهر بوجوب التخلّي عن توزيع الكينونة بحسَب الواحد والمتكثّر، وبأنّ الخطوة المنهجيّة الافتتاحيّة للفكر الحديث تقوم على التموقُع خارج ذلك التقابل. وإذا كانت المعاودةُ في نظره، مفهوما رئيسًا، فلأنّها تحديدا، لا يمكن التفكير فيها لا باعتبارها دواما للواحد، ولا باعتبارها تكثّرا لحدود يمكن التعرّف إليها والمطابقةُ بينها، ولأنّها من ثمّ تتنزّل في ما أبعد من ذا التقابل: «ليست المعاودةُ دواما للواحد بقدر ما أنّها ليست مشابَهةً للكثرة» (**الفرْق والمعاودة**، ٢٤٥[*]). وبتعميمٍ أكبر، «ليس ثمّة لا الواحد ولا المتكثّر» (**فوكو**، ٢٣).

غيرَ أنَّ ما يتعدّى التقابلَ الثابت (الكمّيّ)، ينتهي كما هي الحال دائما عند دلوزْ، إلى الاضطلاع **نوعيًّا** بأحد الحدّيْن. لكنّ الفكر إنّما يشتغل من حيث مقصدُه الأعلى بإطلاق، على هِلِّ الواحد، ما يسمّيه دلوز الواحدَ-الكلّ، على العكس من الصورة المشترَكة (للدلوز محرّرا للكثرة الفوضويّة للرغبات والضلالات)، بل وحتىّ على العكس من ظاهر بعض الإشارات في كتاباته، التي تستثمر التقابلَ متكثّر/كثْرات («ليس ثمّة إلّا الكثْرات النادرة»، المصدر نفسه). لنستمع في نبرتها الحماسيّة وليس في مضمونها الصريح، إلى هذه القوْلة: «نفس الصوت الواحد للمتكثّر ذي الألف صوت، نفس الأوقيانوس الواحد

(*) جيل دلوز، **الفرْق والمعاودة**، ترجمة وتقديم عبد العزيز العيّادي، بيروت: دار طوى، توزيع منشورات الجمل، ٢٠١٥.

لكلّ القطرات، صخبُ كينونة واحد لكلّ الكائنات» (**الفرْق والمعاودة**، ٥٤٧). وكذلك ينبغي أن نذكّر بالنسبة إلى أولئك الّذين يستمتعون بكيفيّة ساذجة، بأنّ كلّ شيء هو في نظر دلوز، حدث، مفاجأة، إبداعٌ، بأنّ كثرة «ما يحدُث» ليست إلّا سطحا مُضَلّلا، لأنّه بالنسبة إلى التفكير، «الكينونة هي الحدث الوحيد الذي تتواصل فيه الأحداث جميعا» (**منطق المعنى**، ٢١١). إنّها، أي الكينونة التي هي أيضا المعنى، «وضعٌ للأحداث كلّها ضمن الفراغ، واحدًا، تعبير ضمن اللّامعنى، عن المعاني كلِّها واحدا» (المصدر نفسه).

فالآكدُ أنّ المشكل الأساسيَّ لدلوز لا يكمن في تحرير المتكثّر، بل يتعلّق بتطويع التفكير للعمل على مفهوم مجدَّد للواحد. ماذا ينبغي أن يكون الواحد لكي يتيسّر التفكيرُ **بالتمام** في المتكثّر بصفته إنتاجا للسيمولاكرات؟ أو أيضا: كيف نعيّن الكلَّ لكي لا يكون وجودُ كلّ قطعة من هذا الكلّ إلّا مسارا تعبيريّا عن «اقتدار الحياة اللاعضويّة التي تحتوي العالَمَ» (**سينما ٢: الصورة-الزمان**، ١٠٩)، بدلا من أن تكون في وضعيّةٍ استقلال أو انبعاث غير متوقّع؟

سنقول بدْءًا، إنّه لا بدّ من التعرّف بكلّ حرصٍ، في كتابات دلوز، إلى ميتافيزيقا في الواحد. وهو نفسه يشير إلى بقاياها: «نفس الحدث الواحد للأحداث جميعا؛ نفسُ الـ"مّا"(*) الواحدة لكلّ ما يحدث وما يُقال؛ نفس الكينونة الواحدة للمُمتنع وللمُمكن وللواقعيّ» (**منطق المعنى**، ٢١١). ومن ثمّ، الانتهاء إلى «واحِدٍ وَحِدٍ»، هو الأساس الفعليّ لما يُفترض أنّه ديمقراطيّة الرّغبة.

(*) وردت باللاتينية: aliquid. وتدلّ من بين غيره، على «ما» اسمًا للإبهام كأن نقول: شيءٌ مّا...

«الآليُّ المخلَّصُ»

يخطئون أيضا أولئك الذين يعتقدون بأنّهم يجدون في أقوال دلوز، ما يحثّ على القيام الذاتيّ، على الأمثل الفوضويّ للفرد ذي السيادة الذي يعمّر الأرض بإنتاجات رغبته. ذلك أنّهم لا يفهمون بالمعنى الحرْفيّ الكافي، التصوّرَ الذي هو بالدلالة الحقيقيّة، آليٌّ-مكَنيٌّ، لا تصوّرَ دلوز للرغبة وحسب (مقالته الشهيرة في «المكَنات الراغبة»)، بل أيضا تصوّره للإرادة، أو للاختيار. لأنّ هذا التصوّر يمنع اعتبارَ أنّه بوسعنا ولو لبرهة واحدة من الزمن، أن نكون مصدر ما نتفكّر أو نفعل. فكلّ شيء يصدر دائما ممّا هو أبعد، بل: كلّ شيء هو قائمٌ بعدُ، ضمن المصدر اللانهائيّ واللاإنسانيّ للواحد.

لنضرب في هذا المضمار، مثالَ نظريّة الاختيار. إذْ أنّ الطور الأوّل يتعلّق بإثبات أنّ الاختيار الحقيقيّ (الاختيار الذي يتعلّق كما يقول دلوز، بـ«تعيينات الوجود»؛ **سينما ٢ : الصورة-الزمان**، ٢٣٠)، لا يكمن رهانُه في الحدود الصريحة للاختيار، بل في «نمط وجود مَن يختار» (المصدر نفسه). ومن ثمّ، نمرّ بسلاسة إلى مسألة يعرفها كيركغارد جيّدا: الاختيار الأصيل لا يكون البتّة اختيار هذا أو ذاك، بل هو اختيار الاختيار، الاختيار بين الاختيار واللاإخْتيار. كذلك يعرُض الاختيار إذ ينفصل عن كلّ رهان جزئيٍّ، بصفته «علاقة مطلقة بالخارج» (**سينما ٢**، ٢٣١). لكن، ماذا تعني إطلاقيّةُ مثل هذه العلاقة؟ هي تعني أنّ ما يتفعّل فينا إنّما هي الحياة اللاعضويّةُ، وأنّ تحَيُّنا بعينه للواحد-الكلّ **يجتاحنا ويعبُرُنا**. ينتُج عن ذلك أنّ الاختيار «محضٌ» بقدر ما هو آليٌّ، وأنّنا نحن في واقع الأمر، مَن يقع عليه الاختيار، ولا يجري الأمر البتّة كما تدّعي فلسفةُ التمثُّل والتصوُّر، مجرى أنّنا نكوّن مركزا، محَلّاً، للقرار: «لا يختار جيّدا ولا يختار

بالفعل إلّا من اخْتِيرَ» (**سينما ٢**، ٢٣٢). شكلُ الآليّ هذا الذي من اليسير أن يتمفصل وشكلَ «المكَنِيَّة» النتّاجة للمعنى، إنّما يقدّم الأمْثل الذاتيَّ الحقيقيَّ، لأنّ فيه تحديدا، إسقاطًا لكلّ دعوى ذاتيّة. فالخارج باعتباره منظَّمةً فعّالةً حين يستولي على جسد مًّا ويصطفي فردا بعينه، إنّما يُلزمُه بخيار الاختيار: «يستوْلي فكرُ الخارج تحديدا على الآليّ الذي يُخلَّص بتلك الكيفيّة، كما يكمُن ما لا يمكن التفكير فيه في التفكير» (**سينما ٢**، ٢٣٣). ولا ريب أنّ هذا الآليَّ المخلَّص هو أقرب إلى المعيار الدلوزيّ، منه إلى ملتحي ثمانية وستّين الذين كانوا يعرضون رغبتَهم الدسمة في نِجاد. ذلك أنّ الأمر يتعلّق كما رأينا منْذ قليل، بشروط التفكير. بيد أنّ هذه الشروط تقوم على تخليصٍ بعينه، على ضرب من التزهُّد، والعُروض المركَّز والصافي إلى السيادة المحايثة للواحد. ومن ثمّ، يتعلّق الأمر من خلال توتّر يتخلّى عن بداهة حاجاتنا وعن الوضعيّاتِ المحتازَة، أن نفيءَ إلى ذلك الموضع الفارغ حيث تُدركننا الاقتداراتُ النكرةُ وتُلزمنا بإيجاد التفكير بواسطتنا: «القيامُ إلى دورة الخانة الخاوية وتكليمِ الفرادات القبْفرديّة وغير الشخصيّة [...]، تلك هي المهمّة اليوم» (**منطق المعنى**، ٩١). ذلك أنّ التفكير ليس السيل التلقائيّ لقدرة شخصيّة. إنّه ما يُحصّله المرءُ بعسر وضدَّ نفسه، قدرةً على أن يُلزَمَ بلعبة العالَم.

ينتج عن ذلك أنّ التصوّر الدلوزيّ للتفكير هو في العمق، أرستقراطيٌّ، في تضادّ مع كلّ معيار يقوم على المساواة أو التآلُف. فلا يوجد التفكير إلّا في فضاءٍ تراتبيّ. لأنّه لكي يتوصّل الفرد إلى حيث يدركُه تعيينُه القبْفرديُّ، وبالتالي حيث يدُركُه اقتدارُ الواحد-الكلّ الذي لا يكون الفردُ منه في بادئ الأمر، غيرَ تشكّل حسيرٍ، فإنّه يتحتّم عليه أن يتعدّى حدَّه، أنْ يتعنّى إبطالَ تحيُّنه ونخْرهُ بمفاعيل

الافتراضيّة اللانهائيّة التي هي كينونتُه الحقّ. والأفراد قادرون بالتمام على ذلك. أمّا الكينونة فلا ريب أنّها هي نفسُها، محايدةٌ، متساويةٌ، ولا يمكن تقويمها، بالمعنى الذي يقول على نحوه نيتشه إنّ قيمة الحياة لا يمكن تقويمُها. لكنّ «الأشياء تقوم بطريقة غيرِ متساوية ضمن تلك الكينونة المتساوية» (**الفرْق والمعاودة**، ٩٧). يتعلّق الأمر دائما بمعرفة «ما إذا كان كائنٌ [...] يتجاوز حدودَه، ذاهبا إلى أقصى ما يستطيع أيًّا كانت درجة هذي الاستطاعة» (المصدر نفسُه). وعليه، يغدو من الأساسيّ التفكيرُ طبْقا لـ«تراتُبيّةٍ تنظر إلى الأشياء والكائنات من زاوية الاقتدار» (المصدر نفسه).

لا مناص من الإقرار بأنّ شريطةَ التفكير في نظر دلوز، تقوم على التزهّد، أيّا كان الطابَع المفارق لهذا المحمول مطبَّقا على مفكّر يستند قبل كلّ شيء، إلى نيتشه (ولكن ثمّة عند نيتشه نفسِه، **طهارةٌ** عميقة). وهذا ما يوضّح في العمق، القرابة بين دلوز والرواقيّين، فضلا عن كونهم يتفكّرون هم أيضا، الكينونة بصفتها جملةً شاملة. أمّا استعمال لفظ «فوضويّة» لتوصيف ترحّل الفرادات، فلا ينبغي أن يوهمنا أو يضلّلنا. لأنّ دلوز يدقّق القول في ذلك: «فوضويّة ظافرة»، ومن الحاسم أن نتفكّر أيضا وقبل كلّ شيء، الظفرَ والتتويج. إذ أنّ الظفَر يعود إلى الكائنات التي زهدتْ في «المعيشات» وفي «أحوال الأشياء» التي كانت تكوّن تحيُّنَها العاطفيَّ أو الفكريَّ أو الاجتماعيَّ، ومن ثمّ كان لها الاقتدار على تعدّي حدودها، وعلى الذهاب إلى «حيث يحملها الشطَط» (المصدر نفسه).

والحاصل عن ذلك كلّه هو أنّ فلسفة الحياة هذه هي بالجوهر، فلسفةٌ في الموت، مثلها مثل الرواقيّة (ولكن ليس البتّة مثل السبينوزيّة على الرغم من إجلال دلوز لها). ذلك أنّه إذا كان حدث التفكير هو

الاقتدار التزهّديُّ على التسليم بالاختيار (وهذا هو الشكل الدلوزيُّ للمصير)، على أن يُحمَل المرء بصفته آليًّا مخلِّصا، إلى حيث يقتضي الشططُ؛ وبالتالي، إذا كان التفكير يقوم بصفته انكسارا لتحيُّني، تلاشيًا لحدّي؛ ولكن، إذا كان هذا التحيُّن وهذا الحدُّ في كينونتهما، من نفس نسيج ما يكسرُهما أو يتعدّاهما (لأنّه لا يوجد في نهاية المطاف، إلّا الواحد-الكلُّ)؛ وإذن، إذا كان اقتدار الحياة اللاعضويّة هو أساس ما يضعني ضمن الحدّ بقدر ما هو أساس ما يستدعيني إلى تعدّيه شريطةَ أن أحوز القدرة على ذلك، فإنّ الموتَ هو لا محالةَ، استعارةٌ لحدث التفكير، الموتَ بصفته لحظةً محايثةً للحياة. لأنّ الموت هو على الإطلاق ما يكون في الآن نفسه، ضمن العلاقة الأكثر حميميّة بالفرد الذي يوافيه، وفي كامل المنكوريّة أو التخارج بالنسبة إليه. بهذا المعنى، الموت هو التفكير، بما أنّ التفكير هو تحديدا، أن يفيء الفردُ تزهُّديًّا، إلى حيث تنخُره الخارجيّةُ النكرةُ التي هي كينونتُه الأصليّة.

هذا التطابق بين التفكير والموت يُقال ضمن نشيد حقيقيّ يقتفي فيه دلوز بكلّ يُسْر، أثرَ بلانشو. فيمجّد دلوز «النقطةَ [...] حيث لا تشير منكوريّةُ الموت إلى اللحظةِ التي أضيع فيها خارجي وحسب، بل إلى اللحظةِ التي يتيه فيها الموت عن نفسه، وإلى الشكلِ الذي تتّخذه الحياةُ الأشدُّ فرديّةً لتحلَّ محلّي» (**منطق المعنى**، ١٧٩).

في نتاجات «رتيبة»

لم يعد من الممكن مذّاك توقُّعُ أنْ تنكبّ هذه الفلسفة على تنوّع العينيِّ الذيّ لا يُستنفدُ، وهي الفلسفة التي يكون فيها الواحد ذا سيادة، وتراتبيّةُ الاقتدار تزهّدا، والموتُ رمزا للتفكير.

والحقّ أنّ طريقة دلوز تقتضي أن نبدأ من عند حالة بعينها. وهذا ما يفسّر أنّه لا يوجد في نظره فرق ملموسٌ بين ما هو في الظاهر مصنَّف «دغمائيٌّ» (ومثاله **الفرْق والمعاودة**) وبين ما يعود إلى تاريخ الفلسفة الكلاسيكيّة (**سبينوزا ومشكل التعبير**)، أو التحاورِ مع أحد كبار المعاصرين (**فوكو**)، أو جمّاعٍ حول فنّ بعينه (**الصورة-الحركة والصورة-الزمان**)، أو تأمّل في كاتب بعينه (**بروست والعلامات**). فالأمر يتعلّق دائما باستهْداف **حالات المفهوم**. وإذا لم تكن الحالة هي الحدّ الأوّل، فهذا يعني دعوى الذهاب من المفهوم إلى التنوّع الذي يُدرجه، ومن ثمّ، استعادةَ التعالي الأفلاطونيّ للفكرة، وخيانةَ البرنامج النيتشويِّ الذي ما ينفكّ دلوز يذكّر به: الواجب الفلسفيُّ المعاصر إنّما يقال على معنى «قلْب الأفلاطونية». والمحايثة إنّما تقتضي أنْ يتنزّل المرء حيث يكون الفكر قد بدأ بعدُ، أي أقربَ ما يكون من حالةٍ فرديّة ومن حركتها. هو يفكّر «خلفَ ظهرك»، وأنتَ مدفوعٌ إلى ذلك ومرغَم عليه. تلك هي فضيلةُ الحالة.

من هنا ينبع أيضا ما أدهش كثيرا قرّاءَ دلوز: الاستعمال الدائم لأسلوب «المبْنيِّ إلى المجهول اللامشروط»، بمعنى تحمّل عبء عدم قابلية تحديد «مَن يتكلّم؟». إذا قرأتُ على سبيل المثال: «لا يطوي الإنسان بصفته قوّةً من بين القوى، القوى التي تكوّنه، من دون أنْ يتطوَّى الخارجُ نفسُه، ويحفرَ هُوًا في الإنسان» (**فوكو**، ١٢١)، فهل يتعلّق الأمر فعليًّا، بقوْلة لفوكو؟ أم بتأويل قائمٍ بعدُ؟ أمْ هو بالتبسيط، أطروحةٌ لدلوز، بما أنّنا نتعرّف فيها إلى قراءته لنيتشه (لعبة القوى الفعّالة والقوى الارتكاسيّة **تكوّن** نمطيًّا، الإنسان)، ويتراءَى لنا فيها مفهومٌ رئيسٌ من مفاهيم كتاباته الأخيرة، أعني مفهوم الطيّة؟ سيتعيّن بالأحرى القول إنّ تلك الجملة تنتجُ عن دَفعة تنصبّ على دلوز لما

يقوم عند فوكو مقام دَفعة أخرى، أو قهْر آخر. بهذا المعنى، سيّان أن نثبت أنّ تلك القولة تصير إلى ما قال فوكو أو إنّها كانت ستكون ممّا يقول دلوز، في سياق تبدُّد هويّة كليهما، وبما أنّ التفكير هو دائما أن نجعل الفرادات النكرةَ تتكلّم.

لكنْ يبدأ الخطأ حين نتخيّل أنّ قهر الحالة يجعل من تفكير دلوز توصيفا هائلا لمجاميع التنوّع المعاصر. لأنّنا نفترض عندئذ، أنّ العمليّة تقوم على التفكير في الحالة. كلّا! ليست الحالةُ أبدًا، موضوعًا للتفكير، فهي ما يُجبر التفكيرَ وينكِّرُه ضمن مصيره الذي هو في نهاية المطاف آليٌّ، أي ضمن الذهاب في ممارسة اقتداره «إلى الأقصى». وبالتالي، من الاتّساق بمكان القول إنّ دلوز إذْ يبدأ من شتّى الحالات التي هي في الظاهر متباينة، ويعرُض للدَفْعة التي ينظّمها سبينوزا وساسر مازوخ، كارمِلُو بينِه ووايتْهيد، مِلفيل وجون-لوك غودار، بيكونْ ونيتشه، إنّما ينتهي إلى إنتاجات مفهوميّةٍ لستُ أتردّد في وصفها بالرتيبة، وإلى نظامٍ تقرُّر مخصوصٍ واستئنافٍ يكاد يكون لانهائيًا، لحزْمة محدودة من المفاهيم، وينتهي أيضا إلى تنويع عبقريّ للأسماء حيث يبقى ما يُتفكَّر تحت ذلك التنويع، بالجوهر متطابقا.

وعليه، حقوق المتنافر هي في الوقت نفسه، ملزِمة ومضبوطة. فما من تفكير بإمكانه أن يبدأ من دون الدفع العنيف الذي يصدرُ عن حالةِ-تفكير. وليس من الوارد قطعًا، الابتداءُ انطلاقا من مبدإ. وكلّ بدْء من حيث هو دفعٌ بعينه، يكوّن أيضا حالةً بعينها. لكنّ مصير ما يبدأ على هذا النحو، هو المعاودة التي ينبسطُ فيها الفارقيُّ الثابت لمصدر الاقتدار.

لنضرب ههنا مثالَ السينما. من جانب، يكثّر دلوز من

التحليلات المفردة للآثار، بتبحُّر مدهش لمشاهدٍ حرّ. لكن، من جانب آخر، ما يقع إنتاجُه في نهاية المطاف، إنّما يصبُّ في دائرة الْتقاط المفاهيم التي كان منذ وقت طويل، قد أقامها وربط بينها: الحركة والزمان في دلالتهما البرغسونيّة. فالسينما في تكاثر أفلامها ومؤلّفيها ونزعاتها، هي عُدّةٌ قاهرة ودينامية، حيث يحتلّ دلوزْ المكان الخاويَ للّذي سيتعيّن عليه مرّة أخرى تحت الاقتدار المتكتّل للحالة، أنْ يجوبَ ما هو بمقدوره، يعيد صوغَ ما أنتِجَ بعدُ، يعاودَ فرقه من حيث تمييزُه أكثر فأكثر من الفروق الأخرى. ولذلك، استعمالُ المجلّدين الضخميْن حول السينما بدا دائما عسيرا بالنسبة إلى محبّي السينما. إذْ أنّ البلازيسيّة الموضعيّة لتوصيفات الأفلام تبدو فيهما على أنّها تصبّ لصالح الفلسفة، وليس البتّة لصالح مجرّد الحكم النقديّ الذي يغذّي به محبُّ السينما بهرجَ آرائه.

وبالفعل، التعرّض بكيفيّة مفصَّلة، لحالات-التفكير التي للسينما، ليس هو في نظر دلوز، إنتاجا لفكرة في السينما. هذا ما تقوله خاتمةُ **الصورة-الزمان** بأكبر قدْر من الوضوح: يقوم كامل العمل على استئناف خلّاق للمفاهيم، وليس على مقاربة لفنّ السينما بما هو كذلك: «لا تتعلّق نظريّة السينما بالسينما، بل بمفاهيم السينما» (**سينما ٢: الصورة-الزمان**، ٣٦٥). إذ أنّ السينما في حدّ ذاتها هي «ممارسة جديدة للصور والعلامات» (**الصورة-الزمان**، ٣٦٦)، لكنّ هدف الفكر لن يكون في الوقوف عند فنومينولوجيا عينيّة للعلامات والصور. «على الفلسفة أن تنتج» في ما يتعلّق بالسينما، «النظريّةَ بما هي ممارسةٌ مفهوميّة»، بما أنّ «مفاهيم السينما لا تكون معطاةً في السينما» (المصدر نفسه). لنفهم ههنا أنّه تحت قهر حالة-السينما، الفلسفة (فلسفة دلوز) هي التي تعاود البدءَ دائما وأبدا،

وهي التي تنزّل السينما **حيث لا تتنزّل السينما من تلقاء نفسها**.

لا بدّ إذن من الاحتفاظ بفكرةٍ أنّ فلسفة دلوز لا تكون «عينيّةً» إلّا بقدر ما يكون المفهوم في نظرها، عينيًّا. وهذا لا يعني البتّة أنّه مفهومٌ في العينيِّ، بل أنّه يشخّصُ كما هي الحال في كلّ ما هو كائن، أشكال الانبساط النكرة لاقتدار متحيّزٍ يتحتّم عليه أنْ يتجلّى تفكيرا في حالات بعينها، حالاتٍ يُسمع من خلالها، الصوت المتواطي للكينونة في تصاريفها المتكثّرة.

حين يضع دلوز أنّ الفلسفة ممارسةٌ، وأنّها ليست «أكثر تجريدا من موضوعها» (**الصورة-الزمان**، ٣٦٥)، فلا بدّ أن يُفهم ذلك كالتالي: ممارسة المفاهيم لا تقلّ ولا تزيد عينيّةً عن أيّ ممارسة أخرى. لكن، لن يكون من الممكن أن نستخلص من ذلك أنّ الكثرة العينيّةَ للحالات هي ما به يصدُقُ الطابع العينيُّ لفلسفة مَّا. وختاما، التآلق المتكثّر للحالات التي يستدعيها نثر دلوز، ليست له إلّا قيمة عرَضيّة. رأس الأمر هو الاقتدار النكرةُ للمفاهيم في حدّ ذاتها، المفاهيمَ التي لا تشتغل البتّة في مضمونها، على عينيٍّ «معطى»، بل **على مفاهيم أخرى**: «ليست نظريّة السينما «في» السينما، بل في المفاهيم التي تثيرها السينما» (المصدر نفسه). كلّ ما يشغَل التفكير في الحالات هو تلك الإثارة، لكنّ **ما** يُثارُ ليس له أيّ شبَه بالاقتدار الذي يُثير. وبما أنّ المفاهيم ليست هي في نهاية المطاف، مفاهيم-لِ، فإنّها لا تتعلّق بالحالة العينيّة الأصليّة، إلّا في حركتها، لا في ما تبعثه على التفكير. لذلك، ما يتلقّن المرءُ من المجلّدين حول السينما، إنّما يخصّ النظريّة الدلوزيّة في الحركة والزمان، حتّى أنّ السينما تصير فيهما قليلا قليلا، إلى وضعيّةٍ حياد ونسيان.

وعليه، لا بدّ من التأكيد على أنّ فلسفة دلوز نظاميّةٌ بكيفيّة

مخصوصة، من حيث أنّها تلتقط كلّ الدوافع طبقا لخطّ اقتدار لن يكون من الممكن أن يتغيّر، لأنّها تحديدا، فلسفة تضطلع كلّيًا بفرادتها. ومن ثمّ، هي أيضا في تقديري، فلسفة مجرّدة، شريطة أنْ ندقّق هذا النعت. لن نعني بـ«تجريد» أنّها تتحرّك ضمن ما ترفضُه على الإطلاق، أي التعميم الذي يُدرِج الحالات العينيّة. سنقول فقط إنّ عيارَها الخاصّ هو المغزى شبه العضويّ لترابط المفاهيم، والثابتةُ التي يفعّلها هذا الترابُط من خلال أكبر عدد من الحالات الممكنة. وسيتعيّن ألّا ننسى أنّ ما يُضطَرُّ إلى اختبار المتكثّر العرَضيّ هذا للحالات، ما ينفكّ يُجرَّب بصفته مطابقا لذاته. لأنّ لُقْيَات المفهوم انطلاقا من تعيين الحالات الذي لا يعدّ ولا يحصى، ومقاومتَه المرنة لتنويع ما يستدعي عودتَه، تكوّنُ البروتوكول الوحيد لتصديق ذلك المفهوم.

تلك هي المبادئ العامّة التي تتحكّم في ما تتفحّصه فلسفةُ دلوز، والتي هي في ما أعتقد، وفيّةٌ لروحها، وبعيدة جدّا عن الدوكسا التي تأسّست حولها:

١. تتمفصل هذه الفلسفة حول ميتافيزيقا في الواحد.

٢. تقدّم هذه الفلسفة إتيقا في التفكير تقتضي عدمَ التملّك والتزهّدَ.

٣. هي فلسفة نظاميّة ومجرّدة.

في نظري، النقطتان ٢ و٣ هما بالأحرى، فضيلتان. أمّا الأولى فمركَّبةٌ وتفتح على خصومة(*) كنّا قد شرعنا فيها في التراسل الذي تحدّثت عنه. هي خصومة، وليست نقاشا. لأنّ دلوز لم يكن طبقا

(*) وردت باللاتينية: disputatio

لتوجّهه النظاميّ والأرستقراطيّ، إلّا محتقرا للنقاشات. وقد كتب ذلك، فأحزنَ ذلك بعض النفوس الحسّاسة التي وحده النقاش يشهد في نظرها، على أنّ الفلسفة منسجمة مع الديمقراطية البرلمانية.

لا دلوز ولا أنا نعتقد في ذلك الانسجام. وعليه، لن يتعلّق الأمر بالنقاش، بل بتجريب المبادئ التي فسَرْتُ تجريبا متأنّيًا. لأنّه في ما يتعلّق بي إذْ أعمل على إظهار الأفلاطونية بدلا من قلْبها، أنا على يقين من وجود مبادئ.

تواطؤ الكينونة وكثرة الأسماء

يمكن القول إنّ عصرنا قد كان في الفلسفة، موسوما ومُوقَّعا بعودة سؤال الكينونة. ولذلك يهيمن عليه هيدغِر. إذْ أنّه قام بالتشخيص، وبعد قرن من النقد ثمّ الفاصل الفنومينولوجيّ، خاض بصريح العبارة في ما كان قد أعاد تنظيم التفكير حول تَسْآله الأصليّ: ماذا عن كينونة الكائنات؟ في نهاية المطاف، قد كان القرنُ أنطولوجيًّا. وهذا التعيين المصيريّ هو أكثر جوهريّةً من «المنقلَب اللغوّي» الذي يُحمل عليه. ذلك أنّ هذا المنقلَب يعود إلى أن نجعل من اللّغة، من بناها ومصادرها، ترنسندنتاليَّ كلّ مبحث في ملَكة المعرفة، وإلى إخراج الفلسفة إمّا بصفتها نحوا معمَّما أو منطقا مضعَّفا. لكن عند المفكّر الكبير الوحيد لذلك المنقلب، الذي هو فتغنشتايْن، يفهم المرءُ أنّ التوتّر المفهوميَّ الأكثر صرامة إنّما نبلغه في **الرسالة** (التراكتاتوسْ)، حين نتأكّد من القاع الأنطولوجيّ الفريد (نظريّة الموضوعات الأبديّة). ويفهم أيضا أنّ العنصر الفيْصل يتعلّق في ما أبعد من البنى المنطقيّة التي تُزجّ فيها القضايا المعرفيّة، بحدسٍ صامت يتعدّى الصعيد المعرفيَّ، أو حدسٍ صوفيٍّ، هو وحده الذي يفتحني على السؤال الذي يشغلني: ماذا عليّ أن أفعل؟ إذا صدق أنّ حدود العالَم هي بالتمام حدود اللّغة، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ ما يحسم

مصير التفكير إذ يتعدّى حدود العالَم، يتعدّى أيضا حدودَ اللّغة. على نحوِ أنّه إذا كان يلزم دائما عبورُ تحليليّة اللّغة للتثبّت (وهِهنا بقايا نقديّة) من صدْقيّةِ (أو معنى) القضايا العلميّة (القضايا التي تتعلّق بتمثّلات هذا الجزء أو ذاك من العالَم)، فإنّه في ما يتعدّى هذه التحليليّةَ يتناسب التفكيرُ مع قدرته العليا بإطلاق التي هي أن يُسائل قيمةَ العالَم نفسه. إنّ اللّغة عند فتغنشتايْنْ مفخَّخةٌ بالتساؤل عن الكينونة، فإنْ لم يكن من حيثُ استعمالاتُها، فمن حيث **تعيُّنها المصيريّ**.

بهذا المعنى، دلوز هو ابن القرْن على الإطلاق. إذ لن يكون من الممكن ربط تفكيره بالمنقلب اللغويِّ الذي يعافُ اختزالاته النحويّةَ أو المنطقيّة، ولا بالتيّار الفنومينولوجيّ الذي ينقد بشدّةٍ الاختزال الذي يقوم به من حيث يرُدّ التحيُّناتِ الحيّةَ إلى مجرّد أشكال ترابُط قصْديّ للوعي.

إنّ السؤال الذي يطرحه دلوز هو سؤال الكينونة. إذ أنّ الأمر يتعلّق في كتاباته كلّها وتحت قهْر ما لا يعدّ ولا يُحصى من الحالات التي تحدث اتّفاقًا، بالتفكير في التفكير (في فعل التفكير، في حركته)، على أساس قبْفَهمٍ أنطولوجيٍّ للكينونة بصفتها واحدا.

ولن يشدّد المرءُ أبداً بالقدر الكافي على أنّ التأويل النقديّ أو الفنومينولوجيَّ لأعماله ما ينفكّ يطمس ويحجبُ أنّ دلوز يطابق بإطلاق بين الفلسفة والأنطولوجيا. فالمرء يعدم كلَّ شيء إذا تغافل عن الأقوال الصريحة من مثل: «تتطابق الفلسفة والأنطولوجيا» (**منطق المعنى**، ٢١٠)، أو أيضا: «من بَرمنيدس إلى هيدغر نفسُ الصوت هو الذي يعود [...]. صوت واحد يؤلّف صخب الكينونة» (**الفرقْ والمعاودة**، ٩٣). ما يوحّد تاريخيًّا الفلسفة، باعتبارها صوت

التفكير، صخبَ ما ينْقالُ، إنّما هو الكينونةُ نفسُها. من هذا المنظور، ليست فلسفةُ دلوز البتّةَ فلسفةً نقديّة. إذْ ليس التفكير في الكينونة ممكنا وحسب، بل ليس ثمّة تفكيرٌ إلّا بقدْر ما تنصرف إليه الكينونةُ وتنقالُ فيه. فلا مشاحّة في أنّ التفكير فرقٌ وتعرّفٌ إلى الفروق، ويقوم دائما على «تبيُّن كثير من المعاني المتمايزة صوريًّا» (**الفرق والمعاودة**، ٩٣). ذلك أنّ الدافع إلى التفكير ينعطي اقتدارا حيويًّا ضمن التعدّد (تعدّد المعاني أو الحالات). لكن سرعان ما يضيف دلوز إلى ذلك أنّ رأس الأمر بالنسبة إلى التفكير لا يكمن في التمييز الصوريّ للمتكثّر. رأسُ الأمر هو أنّ المعانيَ جميعا، الحالات جميعا، «تتعلّق بمسمًّى واحدٍ هو أنطولوجيًّا، واحدٌ» (المصدر نفسه). بهذا المعنى، كلّ قضيّة فلسفيّة هي ما يسمّيه دلوز «القضيّةَ الأنطولوجيّةَ» (المصدر نفسه)، التي تلخّص قناعةً قصوى في ما يتعلّق بمصدر كينونة التفكير والقوْل. كان برمنيدس يؤكّد أنّ الكينونة والتفكير هما عين الشيء الواحد. أمّا التنويعة الدلوزيّة لذلك القول المأثور فهي: «ما يحدث وما يُقال هما عين الشيء الواحد» (**منطق المعنى**، ٢١١). أو أيضا: «الكينونة المتواطئة تتقرّر في اللّغة وتحدُث للأشياء؛ فهي مقياس العلاقة الداخلية للّغة بالعلاقة الخارجية للكينونة» (المصدر نفسه). كم هي يونانية تلك الثقةُ بالكينونة مقياسا للعلاقات، الداخليّة كما الخارجيّة! وكم يستوي لدى المرءِ «المنقلبُ اللّغويُّ»، بالنظر إلى ذلك الانبعاث الأنطولوجيّ الذي يجمع تحت قاعدة الواحد، ما يحدث والجُمل!

أين يتحيّز في هذه الأحوال، الفرق عن هيدغر، بغضّ النظر طبعا عن الفرق الكامن بين أسلوب الأستاذ المنفّر والتنبّئيّ للألمانيّ وبين التعرّج المتيقّظ والومضان المنفصل اللّذين يتوخّى الفرنسيُّ؟ إنّه

لسؤالٌ مركَّبٌ، والرأي عندي أنّ دلوز في كثير من النقاط الحاسمة (الفرق، المنفتح، الزمان. . .) ليس بعيدا عن هيدغر بالقدر الذي درجنا على أن نتخيّل، وكما لا يتصوّر هو نفسُه ولا ريب. أمّا إذا وقفنا عند التمييزات الصريحة، سنقول: في نظر دلوز، لم يزل هيدغر مغرقا في الفنومينولوجيا. فما الذي ينبغي أن يُفهم من هذا؟

حدود هيدغر

تبدأ الفنومينولوجيا «المبتذلة» من أنّ الوعي «يستقْصدُ الشيء ويغدو ذا معنى ضمن العالَم» (فوكو، ١١٦). هذا ما تسمّيه الفنومينولوجيا القصديّةَ. أَنَّ مثل ذلك الاستقصاد المُمَغْني يمكن أن يكون ما يفكّر التفكير انطلاقا منه (التفكير الذي هو الغرض الأوحد للفلسفة)، فهذا ما ينفُر منه دلوز، لعلّتيْن متداخلتيْن.

في بادئ الأمر، ليس من الممكن أن يكوّن الوعي غرضا مباشرا لمبحث التفكير. إذ نعلم بالفعل أنّا لا نشرع في التفكير إلّا تحت قهر وضغط، في عُرُوضٍ تزهّديّ نكرةٍ لاقتضاء الخارج. في هذا السياق، مصدر التفكير لا يكمن البتّةَ، في الوعي. وفي الحقيقة، لكي نشرع في التفكير، لا بدّ من التلفّت عن الوعي، لا بدّ إن جاز القول، من «إبطال الاستيعاء». وذلك «أنّ الإشكالات تفلت بالطبيعة من الوعي»، كما ينادي به دلوز مستندا فيه إلى ماركس، «وأنّه من قوام الوعي أن يكون وعيا زائفا» (**الفرق والمعاودة**، ٣٨٧).

ثمّ وبخاصّة، تقدّم القصديّةُ التفكيرَ على أنّه مشروطٌ بعلاقة مستبطَنة، أعني الوعي وموضوعه، المفتكِر والمفتكَر، القطب النويطيقيّ والقطب النويماطيقيّ، أو طبقا للصياغة السارتريّة، الذي-لذاته والذي-في-ذاته. لكنْ تحديدا، بما أنّ التفكير انبساطٌ

للكينونة-الواحد، فإنّ عنصره لا يكون البتّةَ علاقةً مستبطَنة، تمثّلا، وعيا-بـ. إذ أنّ التفكير يفترض أنّ الأحوال المتكثّرة للكينونة هي خارجيّة بعضها عن بعض، وأنّه لا حال منها يفضُل الأخرى (كما يدّعي الوعي ذلك)، من حيث يستبطنُها. هنا، تَساوي الكينونةِ هو الذي يوضع على المحكّ، وهذا التساوي إنّما يتضمّن من دون أيّ مفارَقة، أنّه لم تكنْ قطُّ لأيٍّ شيء ممّا هو كائن، أدنى علاقة داخليّة بأيّ شيء آخرَ. بل سنقول إنّ إيفاءَ الكينونة حقَّها بإطلاق، بصفتها واحدا، يقتضي في نهاية المطاف، أن تكون جميعُ تحيُّناتها المحايثة، في وضعِ عدمِ علاقةٍ بعضها ببعض. كذلك يشير دلوز، تحت اسم فوكو (أو تحت قهر حالة-فوكو)، إلى أنّ الرؤية والكلام، الأشياء والأسماء، تكوّن سِجلّات للكينونة (للتفكير) منفصلةً بالتمام: «لا نرى ما نتكلّم عنه، ولا نتكلّم عمّا نرى» (فوكو، ١١٧)، على نحو أنّ «المعرفة هي بلا أدنى اختزال، مزدوَجة، كلام ورؤية، لغة ونور، ولذلك لا توجد قصديّة» (المصدر نفسه).

أليس في هذا تناقضٌ مع ما ذكّرنا به أعلاه: أعني مع أنّ الهُوَ هُوَ هو الذي يحدث وينقال؟ كلّا. بما أنّ الكينونة نفسَها هي التي حقًّا، تحدُث وتنْقال، فإنّه ليست للأشياء والكلمات، بما هي تحيُّنات الهو هو، أيُّ علاقة قصديّة في ما بينها. إذ أنّه لو كانت لها مثل هذه العلاقة، لكان تفاوتٌ وانعدامُ تساوٍ بين القطب الفاعل (الاستِقصاد، التسمية) والقطب المنفعل (الموضوع، الشيء الذي يُقال). والحال أنّه بالكيفيّة نفسها «تحدث» الكينونةُ في أحوالها، ومثاله في المرئيّ واللّغة (وتوجد أحوال أخرى). وعليه، افتراضُ وجودِ رابط قصديٍّ بين التسمية والشيء، بين الوعي والموضوع، هو بالضرورة انقطاعٌ عن السيادة التعبيريّة للواحد. وإن اعتُرِض على ذلك بالقول إنّ تلك

الأحوال لها في ما بينها على الأقلّ، «العلاقة» الدنيا التي هي كونُها كلُّها أحوالا للكينونة، سنجيب بأنّ هذه العلاقة إنّما ماهيّتُها اللاَعلاقة، بما أنّها لا تحتوي إلّا على التساوي المحايد للواحد. فلا ريب أنّه في مزاولة عدم العلاقة، «يتعلّق» التفكيرُ بالطريقة الأوْفى، بالكينونة التي تقوّمه. وهذا ما يسمّيه دلوز «شميلةَ فصْلٍ»: التفكير في انعدام العلاقة طبقا للواحد الذي يؤسّسها من حيث يفصل بين حدودها. الدأبُ ضمن فعاليّة الفصل بما هي اقتدار الكينونة. تفسير أنّ «انعدام العلاقة هو أيضا علاقة، بل علاقة أعمق» (فوكو، ٧٠)، لأنها تفكّر طبقا لحركة الفصل أو التفرقة، التي تُظهر من حيث تفصل، الخصبَ اللانهائيَّ والمسوّيَ للواحد. إلّا أنّ شميلةَ الفصل هذه هي هدمٌ للقصدية.

بإمكاننا عندئذ أن نقول بوضوح، ما هي حدود هيدغر في نظر دلوز: نقدُه الظاهر للقصديّة لصالح هرمينوطيقا في الكينونة، يبقى في نصف الطريق، لأنّه لا يرتفع إلى مصافّ جذريّةِ شميلةِ الفصْل والتفرقة. إنّه نقد يحافظ على دافع العلاقة، وإنْ في شكلٍ مجوَّدٍ.

ولا ريب أنّ دلوز يوافق على تثمين حركة هيدغر: ثمّة «مجاوزة للقصديّة باتجاه الكينونة» (فوكو، ١١٧)، وثمّة قلْبٌ للعلاقة وعي-موضوع (أو كائن) من خلال المرور من الفنومينولوجيا إلى الأنطولوجيا. ولا يسع دلوز في اتّساق مع افتراض الواحد، إلّا التسليم بأنّ «وحدانيّة الانكشاف-التزميل» (المصدر نفسه) تحلّ محلّ الزّوج الذي يقوم على عدم التناظر، أعني الذات المتفكّرة والموضوع، الداخليّة والخارجيّة.

لكنّ هيدغر لا يتجاوز القصديّة في نظر دلوز، إلّا ليحتفظ منها على صعيد آخرَ، بالحامل الأنطولوجيّ، أعني العلاقةَ، أو شرْكةَ

المعنى، بين الأبعاد المحيَّنة للكينونة. على هذا النحو يعترض دلوز قائلا إنّ «النورَ» في نظر هيدغر، «يفتح قولا بقدر ما يفتح رؤية، كما لو كانت الدلالات تسكنُ المرئيَّ، والمرئيُّ يهمسُ بالمعنى» (فوكو، ١١٩). فهيدغر يتأوّل وحدة الكينونة على أنّها تقاطعٌ هرمينوطيقيٌّ، علاقةُ تماثل يمكن فكّ شفرتها، بين الأبعاد التي تعرُض فيها (هنا، المرئيُّ واللّغة). ومن ثمّ، لا يرى هيدغر (على العكس من فوكو) أنّ ما ينتج عن الوحدة الأنطولوجيّة، ليس انسجاما أو تواصلا بين الكائنات، ولا حتّى «بيْنُونةً» تُتفكّر فيها العلاقة خارج كلّ أساس جوهريٍّ، بل هو انعدام العلاقة بإطلاق، سيانيّةُ العلاقات جميعا بالنسبة إلى الحدود. وعلى الرغم من شغف هيدغر بما يضيق عنه الصدر، فإنّه يحافظ على رؤية ساكنة، لأنّها تُستقى هرمينوطيقيًّا، من الحال الذي على نحوه تنبسط الكينونة في سلسلات متباينة. وعلى الرغم من تقريظه للمفتوح، فإنّه يطوي ويُغلق الانفصالات والفوارق التي بلا تشابه، والانزياحات المتقلقلةَ، التي وحدها تبرهن على تساوي الواحد وطابعه المحايد. هيدغر هو على حدّ تعبير نيتشه، كاهنٌ مكّارٌ لا يقلب في الظاهر، القصديّةَ والوعيَ إلّا ليصدَّ أكثر وبكيفيّة خفيّة، شميلةَ الفصْل. في نهاية المطاف، يبقى هيدغر حبيسَ الفنومينولوجيا بالمعنى الذي تكون به «مسالمة جدّا، تزكيةً لكثير من الأشياء» (فوكو، ١٢٠).

وعليه، المحرّك الحقيقيّ للتعارض بين دلوز وهيدغر داخل قناعتهما المشترَكة بأنّ الفلسفة تستتبّ استنادا إلى سؤال الكينونة، هو التالي: في نظر دلوز، هيدغر لا يذهب إلى الأقصى في الأطروحة الأساسيّة التي تتعلّق بالكينونة بما هي واحد. لا يذهب فيها إلى الغاية، لأنّه لا يضطلع باستتباعات تواطؤ الكينونة. فهيدغر ما ينفكّ

يسترجع القول المأثور عن أرسطو «إنّما تُقال الكينونة على معاني كثيرة»، على نحو مقولات عديدة. هذا «المتعدّد» هو ما لا يسع دلوز أن يسلّم به.

تواطؤ الكينونة

نبلغ ههنا نكتةَ التفكير عند دلوز. وبالفعل، يمكن القول بكيفيّة معقولة، إنّ الديداكتيكا الهائلة (السينما، السكيزو، فوكو، ريمان، **رأس المال**، سبينوزا، المترحّل، وهلمّ جرّا)، لا مهمّةَ لها سوى التحقّق بلا هوادة وبعبقريّة التنويع التي لا تُستنفَدُ، من هذا القوْل الأوحد: «لم يكن ثمّة على الإطلاق غير قضيّة أنطولوجيّة: الكينونة متواطئةٌ» (**الفرْق والمعاودة**، ٩٢). حين يثبت دلوز تطابق الفلسفة والأنطولوجيا، يضيف في الجملة نفسها: «الانطولوجيا تتطابق مع تواطؤ الكينونة» (**منطق المعنى**، ٢١٠).

ما الذي ينبغي أن نفهم من هذا التواطؤ الحاسم؟ هو ذا كلّ ما يلتمس هذا الكتيّبُ إيضاحه، ومن المحتمل أنّه لن يأتي الكفاية في هذا الإيضاح.

لنتناول الأشياء من الخارج. أطروحة تواطؤ الكينونة تتحكّم في علاقة دلوز بتاريخ الفلسفة. أمّا أقرانُها، مراجعها، حالاتُ-التفكير المفضَّلة بالنظر إليها، أولئك الّذين أثبتوا بصريح العبارة أنّ للكينونة «عينَ الصوت الواحد»، فهمْ: دونس سكوتْ، ولعلّه الأكثر راديكاليةً («لم يكن ثمّة غير أنطولوجيا واحدة هي أنطولوجيا دونس سكوتْ»؛ **الفرق والمعاودة**، ٩٢)؛ الرواقيّون الّذين يردّون نظريّتَهم في القضيّة إلى الانسجام العرضيّ للواحد-الكلّ؛ وبالطبع سبينوزا الذي تصدّ وحدانيّةُ الجوهر في نظره، كلّ اشتراك أنطولوجي؛ نيتشه الذي

«يحقّق التواطؤ بصفته معاودةً في العوْد الأبديّ» (**الفرق والمعاودة**، ٥٤٦)؛ برغسون الذي تُقال عندَه، كلُّ تفرقة عضويّة على معنى واحد، باعتبارها تحيُّنا متحيّزا للتطوّر الخلّاق. وبالتالي، من الممكن أن «نقرأ» تاريخيًّا أطروحة التواطؤ، ولذلك تحوّل دلوز إلى مؤرّخ (في الظاهر) لبعض الفلاسفة: أعني الذين كانوا يمثّلون حالاتِ تواطؤ الكينونة.

تُجيز هذه القراءة أطروحتيْن مجرَّدتيْن ينبسط فيهما المبدأ:

أطروحة ١. لا يعني التواطؤ في بادئ الأمر، أنّ الكينونة واحدٌ من حيث العدَد، وهو ما يكوّن إثباتا خاويا. فالواحد ههنا ليس واحدَ التعداد أو المطابقة، والفكر يكون قد استسلم إذا تصوّر أنّه ثمّة عينُ كينونة واحدة. إذ أنّ اقتدار الكينونة يكمن بالأحرى في أنّ «الكائنات متكثّرة ومتمايزة، تُنتجُها دائما شميلةٌ بلا وصْل، وأنّها هي نفسها منفصلة ومتباينة، **شتاتٌ بلا جَمِيعَة**» (**منطق المعنى**، ٢١٠). وليس التواطؤ أيضا، أن يكون الفكرُ تحصيلَ حاصل (الواحد هو الواحد). إذ أنّ التواطؤ يتناسب بالتمام مع وجود **الأشكال** الكثيرة للكينونة. بل إنّه في قدرة انبساط تلك الأشكال الكثيرة يُتعرَّف إلى الواحد: كذلك هو في نظر سبينوزا، الجوهرُ الذي تعبّر عنه في الحال، صفاتٌ لامتناهية. لكنّ تعدّد الأشكال لا يفضي إلى «أيّ قسمة في الكينونة باعتبارها كثرةَ المعنى الأنطولوجيّ» (**الفرْق والمعاودة**، ٥٤٥). وبعبارة أخرى: تقال الكينونةُ بعين المعنى الواحد على أشكالها جميعا. أو أيضا: الصفات المحايثة للكينونة التي تعبّر عن اقتدارها اللامتناهي بصفتها واحدا، «هي متمايزة **صوريًّا**، لكنّها متساويةٌ وهي **أنطولوجيًّا**، واحد» (المصدر نفسه، ٥٤٦). لنلاحظ أنّ هذه الأطروحة تفترض تمييزا حاسما لم يقدَّر وزنُه حقّ قدره عند

الكلام عن دلوز، مع أنّ هذا التمييز يؤسّس فكرة العلاقة (بما هي انعدام العلاقة) بين الكثير والواحد: أعني التمييز بين الصوريّ والحقيقيّ. ذلك أنّ تكثُّر معاني الكينونة هو صوريّ، أمّا الواحد فوحده حقيقيّ فعليّ، ووحده الحقيقيُّ الفعليّ حمّال لتوزيع المعنى (الأوْحد).

أطروحة ٢. في كلّ شكل من أشكال الكينونة تنعطي «فروقٌ مفَرْدِنةٌ» يمكن أن نسمّيها أيضا الكائنات. لكنّ هذه الفروق، هذه الكائنات ليس لها البتّة ثباتُ أو قدرةُ التوزيع والتصنيف التي ستكون على سبيل المثال، للأنواع أو الكليّات أو حتّى الأفراد، إذا عنيْنا بالفرد ما يمكن أن يُتفكَّر ضمن نوع أو كلّيٍ أو نمط. بالنسبة إلى دلوزْ الكائناتُ هي درجاتٌ متحيِّزةٌ للكثافة، تغاييرُ الاقتدار، التي هي دائما متحرّكة وفرديّةٌ بالتمام. وبما أنّ الاقتدار ليس إلّا اسما للكينونة، ليست الكائنات إلّا جهاتٍ تعبّر عن الواحد. وينتج عن ذلك هنا أيضا، أنّ التمييز العدديَّ بين الكائنات «هو تمييز بالجهة وليس تمييزا حقيقيًّا» (**الفرق والمعاودة**، ٥٤٦). وبعبارة أخرى، سنتعّرف بالطبع إلى أنّ الكائنات ليست هي هي، وإلى أنّه ليس لها بالتالي، المعنى نفسُه. إذ أنّه لا بدّ لنا من التسليم باشْتراك بعينه لما تُقال عنه الكينونةُ، لجهاتها المحايثة، للكائنات. لكنّ الجوهريَّ بالنسبة إلى الفيلسوف، لا يكمن ههنا. الجوهريُّ هو أنّ الكينونة هي هي بالنسبة إلى الكائنات جميعا، وأنّها متواطئة، وأنّها بالتالي، تُقال عن الكائنات جميعا، بعين المعنى الواحد، على نحو أنّه ليس لكثرة المعاني ولاشْتراك الكائنات، أيّ محلٍّ حقيقيّ. لأنّ تواطؤَ الكينونة ليس فقط ولا حتّى مبدئيًّا، أنّ ما «يشار» إليه بتنوّع معنى الكائنات هو الشيء نفسه (الكينونة-الواحد). إذ أنّ التواطؤ يقتضي أن يكون

المعنى بالنسبة إلى جميع الكائنات المتمايزة، **متطابقا أنطولوجيًّا**: «في القضيّة الأنطولوجيّة [...]، المعنى أيضا يكون أنطولوجيًّا هو هو بالنسبة إلى أحوال مفرْدِنة وبالنسبة إلى مسمَّيات أو معبِّرات متمايزة عدَديًّا» (**الفرق والمعاودة**، ٩٣-٩٤). أو أيضا: «يعني تواطؤ الكينونة [أنّها] تُقال في عين المعنى الواحد على كلّ ما تُقال عليه» (**منطق المعنى**، ٢٠١).

نرى إذن الثمن الذي يجب دفعه في الإصرار على التمسّك بأطروحة التواطؤ: ألّا يكون المتكثّر (متكثّر الكائنات والدلالات) في نهاية المطاف، إلّا من زمام السيمولاكر، لأنّ الفرْق العدديَّ الذي يرتّبه في الكوْن هو من حيث شكل الكينونة الذي يحيل إليه (الفكر، الامتداد، الزمان إلخ)، شكليٌّ بحتٌ، وهو من حيث فردنتُه، محضُ جهة. وإذا كنّا نحمل على السيمولاكر كما يجب ذلك، كلَّ فرِق يعدم الحقيقة، كلَّ كثرة محلُّها الأنطولوجيُّ هو محلّ الواحد، فإنّ عالَم الكائنات هو مسرح سيمولاكراتِ الكينونة.

والغريب هو أنّ لهذه النتيجة مظهرا أفلاطونيًّا، بل أفلاطونيّا مُحدَثا. ومن ثمّ، «سنقول إنّ الواحد المفارقيَّ أو السامي بإطلاق، يُنتج بكيفيّة محايثة، فيضَ كائنات يوزّع معناها المتواطئ، كائناتٍ ليس لها إذ تتعلّق باقتدارها، إلّا كينونة الظاهر». لكن ماذا يعني عندئذ، برنامج نيتشه الذي ما ينفكّ دلوز يصادق عليه: أعني قلب الأفلاطونية؟

كثرة الأسماء

يقدّم لنا دلوز الإجابة عن ذلك بصريح العبارة: «يعني قلبُ الأفلاطونيّة مذّاك، الإعلاء من شأن السيمولاكرات، إثباتَ حقوقها»

(**منطق المعنى**، ٣٠٢). في الأساس، الدلوزيّة هي أفلاطونيّة مشكَّلةٌ من جديد. صحيحٌ أنّ المعنى يتوزّع طبقا للواحد وأنّ الكائنات تجري مجرى السيمولاكرات. وصحيحٌ أيضا أنّ التفكير في الكائنات بصفتها سيمولاكراتٍ، يفترض أن نتفهّم (وهو ما يسمّيه أفلاطون «مشاركةً») كيف تترتّب الفروقُ المفردِنةُ درَجاتٍ «تنسبُها مباشرة إلى الكينونة المتواطئة» (**الفرْق والمعاودة**، ٥٤٦). لكن لا ينتجُ البتّةَ عن ذلك كما يفترض دلوز أنّ أفلاطون يذهب إلى ذلك، أنّه يتعيّن إهمال وإعدامُ السيمولاكرات، أو الكائنات. بل يجب على العكس من ذلك تماما، إثباتُ حقّ السيمولاكرات بما هو شهادةٌ جذْلى على الاقتدار المتواطي للكينونة، بقدر ما هو **حالاتُ اشتراكٍ للتواطؤ**. ما يظنّ دلوز أنّه يضيف هنا إلى أفلاطون إضافةً تخرّب الأفلاطونيّة وتقلبُها، هو أنّه لا طائل من دعوى أنّ السيمولاكر غير مساو لأيّ نموذج مفترَض، أو أنّه ثمّة مراتبيّة في الكينونة ستُخضع السيمولاكرات إلى نماذج أصليّة حقيقيّة. هنا أيضا، يرتاب دلوز في أنّ أفلاطون لا يصرّ على التمسّك بأطروحة التواطؤ الأنطولوجي. إذا كانت الكينونة تقُال بعين المعنى الواحد على سائر ما تقال عنه، فإنّ الكائنات جميعا هي سيمولاكرات بكيفيّة متطابقة، وتعبّر جميعا عن الاقتدار الحيّ للواحد بتغايرِ كثافةٍ ليس التمايزُ فيها سوى شكليّ محض، أوْ أنّه لا يتنزّل إلّا عند الجهة. فالأمر يجري مرّة أخرى مجرى معارضة أفلاطون بالشميلة الفاصلة: ليست الكائنات إلّا سيمولاكرات منفصلة ومتمايزة، من دون علاقة مستبطَنة، لا في ما بينها ولا مع أيّ فكرة أو مثال متعالييْن. أمّا العالَم الذي يُفهم بصفته إنتاجا محايثا للواحد، فهو كما هي الحال عند أفلاطون، أثرٌ وليس وضْعا. إذ أنّ العالم صنيعةُ صانع. لكنّ «الأثر الذي لا يقوم على تراتبيّة، هو تكثُّفُ

تكايُنات، تآيُنُ أحداث» (**منطق المعنى**(*)، ٣٠٣). فالتفكير إيجابيًّا في التكاين المتساوي للسيمولاكرات ينصف الواحد الحقيقيَّ بكيفيّة أفضل من مقابلة السيمولاكرات بالواقع الذي يُعوزها، كما يقابل أفلاطون بين المحسوس والمعقول. ذلك أنّ هذا الواقع لا يحلّ إلّا **في ما على أساسه يكون السيمولاكر سيمولاكرا**: الطابع الشكليّ المحض أو الذي هو من زمام الجهة، للفرْق الذي يقوّمُه، بالنظر إلى الواقعيّ المتواطئ للكينونة التي تسنُد ذلك الفرْق داخلها وتوزّع عليه معنى واحدا.

لستُ متيقّنا أنّ أفلاطون بعيدٌ بذلك القدْر عن هذا التعرّف إلى الكائنات، حتّى المحسوسة، باعتبارها فوارق محايثةً للمعقول، وإيجاباً للسيمولاكرات. إذ أنّه من اللافت أنّ تعالي الخير في **الجمهوريّة** الذي يشدّد عليه بكيفيّة ساخرة، أولئك الذين يحاورهم سقراط، لا يفضي مثله مثلَ منزلة الواحد في **برمينيدس**، إلى تمييز العلاقة القائمة مع أغيار الواحد، إلّا بالمفارقة والطريق المسدود. ولا مخرجَ من هذي الدعاوى والمماحكات إلّا بتنزيل الواحد تنزيلا حدثيًّا بالدلالة الحقيقيّة للّفظ، وعندئذ نوافق دلوز إذ يكتب: «وحده الإنسان الحرّ بمقدوره أن يتفهّم أشكال العنف كلَّها في عنف واحد، الأحداث القاتلةَ كلَّها **في حدث واحد**» (منطق المعنى، ١٧٩). هل سيكون هذا الحدثُ الأكبر الخيرَ عند دلوز؟ ذلك محتمَل إذا نظرنا كيف يقتضي ويؤسّس لهيئة «الإنسان الحرّ».

لكن حتّى إذا فرضنا أنّ تمجيد السيمولاكرات بصفتها بعدا موجِبا لوحدانية الكينونة، هو قلبٌ لأفلاطون، يبقى أنّه تنبعث في

(*) في النصّ الفرنسي ترد الإحالة هنا إلى كتاب **الفرْق والمعاودة**، وهذا خطأ، لأنّ الشاهد يرد في كتاب **منطق المعنى** كما صحّحنا أعلاه.

أثناء مسار دلوز، المسألة الشائكة التي تتعلّق بالأسماء، كما هي الحال أيضا عند أفلاطون (دعاوى الفكرةِ، والخيرِ «الذي ليس هو بفكرة»؛ والجميلِ الذي هو الخير من دون أن يتماعى وإيّاه؛ والآخَرِ الذي يقتضي التضحية بالوحدانية المتعالية للخير؛ والواحدِ الذي ليس بوسعه أن يكون، ولا ألّا يكون، إلخ.).

ماذا عسى أن يكون الاسم المناسب لما هو متواطئ؟ هل أنّ تسمية المتواطئ هي نفسها متواطئة؟ وإذا كانت الكينونة تُقال على معنى واحد، كيف نحدّد معنى هذا «المعنى الواحد»؟ أو أيضا: هل يمكن تجريبُ اسمٍ للكينونة يكوّن معنى المعنى المتواطئ؟

يبدأ دلّوز من عند معاينة سارية: «ندرك أنّه ثمّة أسماء أو قضايا ليس لها نفس المعنى مع أنّها تشير حصريًّا إلى نفس الشيء [...]. التمييز بين هذه المعاني هو بالفعل تمييز واقعيّ (*distinctio realis*)، إلّا أنّه ليس عدديًّا في شيء بقدر ما أنّه ليس أنطولوجيًّا في شيء: إنّه تمييز شكلانيّ، كيفيٌّ أو دلاليّ» (**الفرْق والمعاودة، ٩٣**). إلّا أنّه حين يتعلّق الأمر بالكينونة، ليس يمكن أن نقف عند تمييز شكلانيّ لمعنى الأسماء، بما أنّ الخاصّية الجوهريّة للكينونة ليست بالتحديد، تطابقَها العدديَّ الذي يمكن أن تحيل إليه شتّى الوحدات الاسميّة التي تختصّ بمعنى بعينه، بل أنّها تُقال في معنى واحد على كلّ ما تقال عنه. ومن ثمّ، تلحّ مسألةُ اسم الكينونة بكيفيّة مفارقة لا رادَّ لها.

باستثناء «كينونة» التي هي ليست اسما، ولا يستعملها دلوز فضلا عن ذلك، إلّا استعمالا تمهيديًّا يقتصر على مواضع معيّنة، لا يمكننا إلّا أن نجرّب قيمةَ الأسماء. هذا يعني أنّ قسما معتبرا من كتابات دلوز يشتغل كالتالي: بالنظر إلى قهر حالة-تفكير بعينها وحيث يستوي أن يتعلّق الأمر بفوكو أو ساشر مازوخ، ينبغي عرْكُ اسم للكينونة

وبناءُ بروتوكول للفكر (أوتوماتيكيّ قدر المستطاع) يقوّم مصداقيّة ذلك الاسم بالمقارنة مع الخاصيّة الجوهريّة التي يُتوقّع أنّه يحافظ عليها (أو حتّى يعزّزها في الفكر)، أعني التواطؤ.

بيد أنّ ما يظهر مع تطوّر انبساط تلك التجاريب، هو أنّ اسما واحدا ليس يكفي البتّة. إذ أنّه لا بدّ من اسميْن. لماذا؟ لأنّه يتعيّن أن تقال الكينونةُ على عين المعنى الواحد، من جانب بالنظر إلى وحدة اقتدارها، ومن جانب آخر بالنظر إلى كثرة السيمولاكرات المتمايزة التي يحيُّنها ذلك الاقتدار في حدّ ذاته. أنطولوجيًّا، ليس ثمّة أيُّ تمييز واقعيّ، كما أنّه لا تتمايز واقعيّا عند سبينوزا، الطبيعةُ الطابعة والطبيعة المطبَّعة. لكن بالنسبة إلى الأسماء، لا بدّ من توزيع ثنائيّ هو بمثابة التشديد على فكرة تواطؤ الكينونة، حينا في «مادّتها» المباشرة، وحينا آخر في أشكالها أو تحيُّناتها.

لا بدّ من اسميْن لقول إنّه ليس ثمّة إلّا معنى واحد.

وهذا المشكل قائمٌ جارٍ من أفلاطون (التمييز التمهيديّ بين المحسوس والمعقول، ولكن بما هو سبيلُ ولوج إلى الواحد) إلى هيدغر (الفرْق بين الكينونة والكائن، ولكن بما هو سبيلُ ولوج إلى المصيريّ، أو إلى الحدَثان). أمّا ما يتفرّد به دلوز في تطابق مع أسلوبه التجريبيّ (أي امتحان المفاهيم من جرّاء قهْر حالات متنوّعة بقدر ما هي ممكنة)، فهو تقديمُ مجموعة موسّعة من أزواج المفاهيم لتثبيت تسمية الكينونة بصفتها فاصلا، أو آلة اسميّة ذاتَ وجهين مختلفيْن. وليس صحيحا أنّه بالإمكان القول: على قدر الحالات تكون أزواج الأسماء. ذلك إنّ إحصاء شاملا سيبيّن أنّ أطروحة التواطؤ تنقال على أقصى تقدير، في عشرة أزواج أساسيّة. لكن إذا قارنّا ذلك مع الفلسفات الكبرى المعروفة، يتوضّح أنّ عدد الأزواج

هو مع ذلك، كبير. إنّ جزءا من عبقريّة دلوز، وكذلك من أشكال سوء الفهم التي تعرّضه فلسفتُه لها (فكرة المتكثّر الفوضويّ للرغبات، إلخ.)، يعود إلى كثرة أسماء الكينونة التي تقترن هي نفسها بالإصرار على التمسّك بالأطروحة الأنطولوجيّة للتواطؤ وبالطابع الوهميّ للكثرة، إصرارا يفوق أيضا ما نجد عند أيّ فيلسوف آخر. إذ أنّه في تجريب مثل ذلك العدد من الأزواج الاسميّة، يتحتّم أنْ يُصاغ التحقُّق الملزِم من وحدة المعنى المطلقة.

وأمّا ما سيلحق بعد تمهيدات توضّح المنهج الدلوزيَّ البنائيّ، فيتعلّق بما أعتبره الأزواج الرئيسةَ: الافتراضيّ والفعليّ (نظريّة الحدث)؛ الزمان والحقيقة (نظرية المعرفة)؛ الاتّفاق والعود الأبديّ (نظرية الفعل)؛ الطيّة والخارج (نظريّة الذات).

سيتعلّق الأمر في تلك الأطوار، بالتحقّق من أنّه أيّا كانت الأسماء وبما أنّ الكينونة هي التي توزّع دائما، المعنى، لا بدّ في نظر دلوز، من التسليم بالإثبات المحض، ولا بدّ من الوقوف بالتخلّي عن سيمولاكر الذات، حيثُ يمكن أن يختارنا ذلك المعنى، ويعبرَنا بحركة نجهلها نحن أنفسُنا: «أن نفكّر [...] يعني أن نرمي قطع النرْد» (فوكو، ١٢٥).

المنهج

جدليّة مضادَّة

كيف نتفكّر كائنا مّا؟ أو بالأحرى: كيف نقترب من الكينونة إذْ نفكّر تحت قهر الكائنات المفرَدة الخلّاق؟ نعلم أنّ «الأشياء تنبسط على كامل نطاق كينونة متواطئة وغير مقسَّمة» (**الفرق والمعاودة**، ٩٦). وعليه، ليس بإمكان الفكر أن يدرك أنطولوجيًّا، انبساطَ الأشياء، من حيث يؤسّس في بادئ الأمر، قسمةً، إطارا ثابتا ستتوزّع فيه الكائناتُ على نحو أنّنا سننتهي بواسطة القسمة تلو القسمة، إلى حصر كينونة الكائن. توخيّ هذا النهج الذي يعارضه دلوز في كامل أعماله، هو الذي يسمّيه «**النوموس** المؤبَّد»، أو التماثل، ونتعرّف فيه إلى المنهج الأفلاطونيّ في القسمات الثنائيّة (الذي يُستخدم في **السفسطائيّ** لحدّ الصيّاد بالصنّارة)، كما إلى الجدليّة الهيغليّة حيث يحتلّ كل ضرب من الكائنات محلّه أو يحلّ في وقته، ضمن التطوّر المرتَّب للفكرة المطلقة. بالنسبة إلى أفلاطون كما إلى هيغل، يفرض الفكر على الكينونة قسمةً، توزيعا غيرَ متناظر لأشكالها، ويقوم التفكير على الإحاطة منهجيًّا بهذا التوزيع. حتّى هيدغر لا يُستثنى من هذا **النوموس** المؤبَّد، بما أنّ الكينونة عنده تتوزّع بالجوهر بحسب القسمة بالاشتراك بين **الفوزيس** [= **الطبيعة**] **والتِخنيه** [= **التقنية**].

أمّا العامل الذي يستخدمه التفكير في الكينونة بحسب التوزيع الثابت وغير المتساوي لأشكالها فهو ما يسمّيه دلوز (بعد أرسطو) المقولات. والمقولة هي الاسم الذي يتناسب مع منطقةٍ بعينها من الكينونة (من مثل المادّة، أو الصورة، أو الجوهر، أو العرَض...). أو كذلك مع معنى من معاني الكينونة، لأنّ كلّ تثبيتٍ للقسمة الأنطولوجية يفضي إلى انهيار التواطؤ. كلّ امرئ يفكّر بواسطة المقولات، إنّما يؤكّد من ثمّ أنّ الكينونة تقال على معاني كثيرة (تقال بحسب الماهية أو الوجود، بصفتها فكرة أو سيمولاكرا، إلخ.) وبالعكس، إذا كانت الكينونة لا تقال إلّا على معنى واحد، فإنّه من المحال التفكيرُ بواسطة المقولات.

لكن، يمكن أن نتخيّل أنّ الفكر من حيث يكثّر المقولات ويفصّل القسمات إلى ما لا نهاية له، إنّما يحقّق ضربًا من مقاربة الكينونة بالترحّل، مقاربةً لتواطؤ الكينونة الذي يضلُّ ضمن التساوي المطلق للسيمولاكرات. عندئذ سيكوّن الكائن تقاطعا لتوزيعات هي ولا ريب ثابتة (كيف التفكيرُ من دون بعضٍ من ثبات التقسيمات المقولاتيّة؟)، ولكنّها متعدّدة جدًا حدَّ أنّها ستنتهي إلى محاكاة الحركة التعبيرية المحض للكينونة في نتاجاتها المحايثة. لن يتعلّق الأمر إلّا بتليين التفكير بالمقولات، أي بجعله سلسا، لامتناهيا، بدلا من التمسّك مثل أفلاطون (محسوس ومعقول، فكرة وسيمولاكر)، أو هيغل (لاموسوطيّة، تخارج، ثم اسْتِدْخال سلبيّ)، ببعض التوزيعات الشكلانيّة التي تضرّ بالتواطؤ.

يمتنع دلوز عن سلوك هذه السبيل، امتناعا يقوم على الصرامة والعزم على التزهّد: «لقد حاولنا عبثا «فتح» قائمة المقولات، أو حتّى جعل التصوّر لامتناهيا، ومع ذلك ما زالت الكينونة تقال على

معاني عدّة تبعا للمقولات، وما تقال عنه لم يتعيّن دوما إلّا بفروقٍ «بعامّة»»(**الفرق والمعاودة**، ٥٤٥). على المنهج الفلسفيّ الحقيقيّ أن يمتنع بإطلاق عن كلِّ قسمة لمعنى الكينونة بواسطة توزيعات مقولاتيّة، وعن كلّ مقاربة لحركتها من خلال اقتطاعات شكليّة تمهيديّة، أيّا كانت درجةُ تجويدها. ومن ثمّ، لا بدّ من التفكير في تواطؤ الكينونة واشتراك الكائنات بالجمْع بينهما (إذْ ليس الاشتراك هھنا إلّا **نتاجا محايثا** للتواطؤ)، من دون توسيط الأجناس أو الأنواع، الأنماط أو الرموز، وبإيجاز، من دون مقولات ولا تعميمات.

وعليه، منهج دلوز هو منهجٌ يرفض الاستناد إلى التوسيطات. ولذلك حقًّا، هو بالجوهر مضادٌّ للجدليّة. فالجدليّة يُضرب بها المثل في ما يتعلّق بالمقولة. إذ أنّها تدّعي المرور من كائن إلى آخر «في نطاق» علاقة تكون على الأقلّ داخليّةً لأحديهما. بالنسبة إلى هيغل على سبيل المثال، هذه العلاقة المستدخَلة هي السلبيّ. لكن لن يكون هنالك سلبيّ، لأنّ الكينونة المتواطئة هي إثباتيّة على الإطلاق. وإدخال السلبيّ عليها إنّما هو السقوط من جديد في الاشتراك، وبخاصّة في أقدم أشكاله، ذلك الذي يحدّد في نظر دلوز، «الغلَط التليد»: أنّ الكينونة تقال على معنى تطابقها وعلى معنى عدم تطابقها؛ أن تقال بما هي كينونة، و/أو بما هي ليْسٌ. إنّهما «السبيلان» الشهيران عند برمنيدس (السبيل التي تثبت الكينونة والسبيل التي تثبت اللاكينونة). لكن سرعان ما يعترض دلوز قائلا: «ليس ثمّة «سبيلان» مثلما تمّ اعتقاد ذلك في قصيد برمنيدس، بل ثمّة «سبيل» واحدة للكينونة التي تتعلّق بكلّ أحوالها الأكثر تنوّعا والأكثر تعدّدا والأكثر تمايزا» (**الفرق والمعاودة**، ٩٤). المنهجيّة الجدليّة،

المنهجيّة التي تقوم على التوسيط وتدّعي استدخال السلبيّ، إنّما تساهم في ذلك الغَلَط الذي لا حدّ له.

سيرغب المرء عندئذ في القول: لا ريب أنّ التوزيع المترسّب إلى كينونة ولاكينونة غيرُ مناسب، وأنّ التفكير لا يستطيع أن يتحدّث إلّا عن «سبيل واحدة». لكن، ألا يجب على الأقلّ التعرّف إلى مصداقيّة معيّنة للتعارض المقولاتيّ بين الفاعل والمنفعل؟ سبينوزا نفسُه الذي لا يتردّد دلوز وغواتّري بتسميته مسيحَ الفلسفة، ألاَ يحرّك ويستخدم ذلك التعارض في كامل مشروعه، من الشكل الشامل للمقابلة بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبَّعة، إلى التمييز بين الانفعالات التي تزيد من قدرتنا (الفرح) والانفعالات التي تقلّص منها (الحزَن)؟ يتعيّن على الأقلّ أن نوزّع بكيفيّة مستقرّة، من جانبٍ كاملَ الطابع الإثباتيّ والمتواطئ للكينونة، ومن جانب آخر ما تحدث الكينونةُ له وفيه بالذات، والذي هو الفصل والتمييز المشترَك بين الكائنات. ومن ثمّ، ينبغي التفكير على نحو التمييز، في الوجه الفاعل للأشياء (هي انفراقات فرديّة، سيمولاكرات متمايزة للكينونة المتواطئة)، ووجهِها المنفعل (هي كائنات متحيّنة، أوضاعُ الشيء المتمايزة عدَديًا، والمعطاةُ من خلال دلالات مشترَكة).

بديهيٌّ أنّ هذه الثنائيّة تعبُر كامل أعمال دلوز. ويمكن وضع قائمة لا تُستغرق للأزواج المفهوميّة التي ينظّمها التقابل الكبير بين الفاعل والمنفعل: الإفتراضيّ والفعليّ، الحياة اللاعضويّة والأنواع، السكوزوفرينيّ والذُهانيّ، حركة الجماهير والحزب، إبطال الأرضنة ومعاودة الأرضنة، المترحّل والمترسّب، نيتشه وأفلاطون، المفهوم والمقولة، الرغبة والاضطغان، فضاءات الحرّية والدولة، القيلُ والحكم، الجسد الذي بلا أعضاء والتيمة، النحت والمسرح. . .لقد

حصُل الاعتقاد بأنّ لعبة ذلك الزوج الشكليّ كانت تكوّن في نهاية المطاف إذْ تُستثمَر ضمن فكر الفرادات المتآينة، المنهج الحقيقيَّ لدلوز، وبأنّ هذا المنهج كان يسمح لنا بتمييز السبيل المحرِّرة للإثبات الراغب، وطرحِ سبيل الاستلاب المنفعل.

ذلك اعتقادٌ لا يستقيم بأيّ حال من الأحوال. إذ أنّه لا مشاحّة في أنّ لثنائيّةِ فاعل/منفعل ضغطا حيًّا على اللّغة الفلسفيّة لدلوز، ولنقل على خطابته التلقائيّة. لكن لا يمكن أيضا أن نتيقّن بالقدر نفسه من كون كامل جهده يصبّ في التملّص من ذلك الضغط. ذلك أنّ معركة دلوز التي هي كما هي الحال دائما، معركةٌ ضدّ نفسه، إنّما تتنزّل تحديدا من حيث المنهجُ، على صعيد هذه النقطة: العملُ على ألّا يكونَ البتّةَ مقولاتيًّا الاجتيازُ الظاهر لتحليليّةٍ تلعب تارةً على الوجه المتواطئ للكينونة (فعاليّة)، وطورا على وجه المتكثّر المشترَك للكائنات (انفعاليّة). ألّا توزّع الكينونةُ أو تقسَّم أبدا طبقا لذينك السبيليْن. ألّا نغفل البتّة عن كونِ وجوب اسميْن دوما لإنْصاف التواطؤ، لا يفضي كما بيّناه، إلى أنّ هاذين الاسميْن يجريان مجرى أيِّ تقسيم أنطولوجي.

فالقول الذي لا بدّ أن يقود المنهج صريحٌ لا لبس فيه: «لا فاعلة ولا منفعلة، الكينونة المتواطئةُ محايدة» (**منطق المعنى**، ٢١١). ومن ثمّ، إذا كان فكرٌ مّا يستند إلى تحليليّة حيث توزَّع في الظاهر، التحيّناتُ الفاعلة للكينونة والنتائج الفاعلة والمنفعلة لتلك التحيّنات، فإنّ حركة ذلك الفكر ما تزال مخرومة، غيرَ تامّة ومشوَّهة. ولن يثبُت ويستتبَّ إلّا حين يبلغ النقطة المحايثة التي يُستعاد فيها السيمولاكر من تيهه المتساوي الذي يحيّد فيه كلّ تقابل جدليّ ويخلّصه من كلّ علاقة مستدخَلة (وبالتالي من كلّ انفعاليّة وكلّ فعاليّة)، بعد أن يكون الفاعل

والمنفعل قد أخضِعا لتوزيع أنطولوجيٍّ لمعنى لا يقبل القسمة.

فالتفكير مثله مثل ما هو كائن، إنّما يقوَّم من حيث قدرته على الذهاب إلى الأقصى، إلى أقصى حدّ للقدرة التي بها يتُعرَّف إليه، والتي تحرّكه بقوّة عند حلول حالة-تفكير. لكن، لا بدّ من الابتداء. ومع الالتباس الأصليّ الذي نتعرّض له من جرّاء العنف الذي نخضع له والذي من دونه ما كنّا لنفكّر، نبدأ دائما ببعض توزيع مقولاتيّ وبأحكام عمياء توزّع الحالات في أشكال يتبدّد فيها تواطؤ الكينونة. كذلك هو الأمر في عمل دلوز نفسه، حيث نجد جدولة مبتَسرة تقوم على الفاعل والمنفعل. هل سيكفي على سبيل المثال، القول حين يتعلّق الأمر بحدث مًّا، إنّه «ثمّة تحقُّقان هما بمثابة التحقيق والتحقيق المضادّ» (**منطق المعنى**، ١٧٨)؟ هذا التشديد على الإثنين هو ولا ريب، مجرّد مدخَل، ويشي بعدُ بضياع ضمن المقولاتيّ. أمّا المنهج فهو أن نبني انطلاقا من تلك الشكلانيّة الأصلية، تحريفها وتحويلها المترحّليْن، وأن نبيّن أنّ كلّ علاقة، كلّ توزيع ثابت، يجب من حيث سيّانيّتُهما بالنظر إلى الحدود التي ينطويان عليها، أن ينحلّا، وأن يعود التفكير إلى محايدة ما يسمّيه دلوز «الكينونة الفائقة».

مسار الحدس

لكن، ماذا عسى أن يكون تفكير بلا توسيط، تفكير يبني حركته في ما يتعدّى القسْمات المقولاتيّة التي يميل في بادئ الأمر إلى الاحتماء بها من المحايدة اللاإنسانيّة للكينونة؟ إنّه كما ذهب برغسون في إرسائه إلى الأقصى، تفكيرٌ حدْسيّ. ومنهج دلوز إنّما هو كتابةٌ لشكل بعينه من الحدْس.

يجب بخاصّة ألّا نخلط بين الحدس عند دلوز والحدس عند

الكلاسيكيّين، ولا سيّما الحدس بالمعنى الديكارتيّ (ديكارت هو أيضا عدّو، فهو مثله مثل أفلاطون وهيغل، نصيرٌ لذلك «الغلَط التليد»، ومناصر للمقولات، وعدوّ لشميلة الفصْل). بالنسبة إلى ديكارت، الحدس هو درْكٌ مباشر لفكرة واضحة ومتميّزة، وهو يصدر آنيّا من حيث تقوده ومضة ذهنية متحيّزة لتمييز الفكرة من دون التسليم بأيّ أساس أو قاعٍ مبهَم. إنّه ذرّة تفكير، حين يكون المرء على يقين في لحظ عيْن (*uno intuitu*). هذا الجنس من الحدْس يقوم على نظريّة النور الطبيعيّ التي مبدأها هو أنّ فكرة مّا تكون متميّزة بقدر ما تكون واضحةً: «الواضح-المتميّز يقوّم هذا النور الذي يجعل الفكر ممكنا في الممارسة المشتركة لكلّ الملَكات» (**الفرْق والمعاودة**، ٣٩٥-٣٩٦). لكن إذا لم تكن الكائنات (أو الأفكار) إلّا تحوّلات متحرّكة للكينونة المتواطئة، كيف يمكن من ثمّ فصلها باسْم وضوحها، عن «الأساس» الشامل والمبهَم الذي يحملها؟ فالوضوح ليس البتّة إلّا لمعانا، أي **كثافةً** عابرة، وهذي الكثافة من حيث هي كثافةُ جهةٍ من جهات الواحد، إنما تحمل في حدّ ذاتها لاتميّز المعنى. وبالتالي، الواضح هو نقطة تكتُّل الغامض. وعكسيًا، ما هو متميّز، هو كائنٌ يُدرك «بعيدا» عن التواطؤ، منثنيًا على معناه، هو سيمولاكر لا ينعطي بما هو كذلك إذْ أنّه مفصولٌ (أي يفصله ما يسْمى بالحدس الديكارتيّ) عن جذره الأنطولوجي. هذا يعني أنّ كثافته كثافةٌ دنيا، وأنّه لن يكون بمقدورنا حدسه بما هو معطى واضح. ذلك أنّ المتميّز متروكٌ لظلمة الاشتراك. لذلك يقول دلوز إذْ يجذّر فكرَ لايبنيتس الذي لا شيء عنده، يكون مفصولا عن الهدير الشامل للكينونة، بإنّ الفكرة الواضحة والمتميّزة عند ديكارت لا بدّ أن تُقابَل بأنّ «الواضح هو بذاته، غامض، وعكسيًّا، المتميّز هو بذاته مبهَم» (المصدر نفسه).

عندئذ يتغيّر معنى الحدس بالتمام. ماذا عسى أن يكون حدسٌ يدرك «المتميّز-المبهم الذي يتجاوب والواضح-الغامض» (المصدر نفسه)؟ الآكد ههنا هو أنّه لا يصدر عن لحْظ عيْن. إذ أنّه ينبغي أن ينغمسَ في الكثافة الواضحة ليدرك منها الكينونة-الغامضة، وأن يحييَ التمييز «الميتَ» للكائن المفصول ليُظهر جانبَه المبهَم، الانغماس الحيّ الذي يحجُبه كونُه مفصولا. لذلك، ليس الحدس الدلوزيُّ لحْظ عين النفس، بل مسارُ رياضة التفكير؛ وليس هو ذرّة ذهنيّة، بل كثرة مفتوحة؛ وليس حركة خطّيةً (نور مسلَّطٌ على الشيء)، بل بناءٌ مركَّب غالبا ما يسمّيه دلوز «معاودةَ سَلْسَلةٍ دائبة».

لمَ معاودةُ سلسَلة؟ ها نحن على عتبة الصعوبة الأكبر: على الحدس الدلوزيّ أن يحقّق بلا توسيطٍ وفي مسار أوحد، **حركةً مضاعفة**، نجد فضلا عن ذلك، ما يشير إليها في الجمْع بين الواضح-الغامض والمتميّز-المبهَم. عليه أن يتناول إفراد الكائن على أنّه شميلةُ فصل، وتمييزٌ، واشتراك، بكيفيّة تمنع دوما السقوط في شرك جنّيات المقولة، والتنزيل الساكن للكائنات ضمن تعميمات تلغي تواطؤ الكينونة. ولكن عليه أيضا أن يتفكّر الكائن المفصول بصفته سيمولاكرا، من حيث أنّه يتعيّن على محض جهةٍ أو شكلانيًّا، وختاما، بصفته غيرَ مفصول في كينونته، من حيث أنّه لا يعدو كونَه كثافةً متحيّزة للواحد. على نحوِ أنّه يتحتّم على الحدس (بما هو حركة مضاعفة، وفي نهاية المطاف، كتابةٌ، **أسلوبٌ**) في الآن نفسه، أن ينزلَ من كائن فرديّ إلى تحلُّله الفعّال في الواحد، وهو ما يقدّمه في كينونته بصفته سيمولاكرا، وأن يصعد من الواحد إلى الكائن الفرديّ، متّبعا خطوط الاقتدار النتّاجة والمحايثة، وهو ما يقدّم الكائن بصفته سيمولاكرا للكينونة. إذ أنّ كلّ بناء للتفكير يذهب كما

يقول لنا دلوز، من أ إلى ب، ثمّ من ب إلى أ. لكن، «نحن لا نعثر على نقطة انطلاق كما في معاودة عارية؛ المعاودة هي بالأحرى بين أ وب، ب وأ، المسافة أو الوصف التدريجيّ لحقل استشكاليّ في جملته» (**الفرْق والمعاودة**، ٣٩١). والحدس إنّما يقومُ على مجراه (فكرانيّا بسرعة لامتناهية) طبقا لمسارِ ذلك النزول وذلك الصعود. فهو بالفعل «وصف تدريجيٌّ للجملة الشاملة»، ويشبه مغامرة سرْديّة أكثر ممّا يشبه لحْظ العين عند ديكارت. من أ-الكائن إلى ب-الكينونة، ثمّ من ب-الكينونة إلى أ-الكائن، يعاود الحدس سَلسلة الفكر بالكائن باعتبارها حضورا متآينا لكينونةِ السيمولاكر وسيمولاكر الكينونة.

لا بدّ من حدسٍ أنّ «كلّ موضوع هو موضوعٌ مضاعَف، من دون أن يتشابه نصفاه» (**الفرْق والمعاودة**، ٣٩٠). ويتكمّل التفكير حين يكون تحت قهر حالة بعينها، قد انتهى إلى بسْط ازدواج الكائن قصارى البسْط، الازدواج الذي ليس هو إلّا التعبير الشكليَّ عن كون التواطؤ يعبّر عن نفسه اشتراكا.

لنضرب مثالا على ذلك. ولْننظر في الظاهرات الدالّة كما فعلت بنيويّةُ الستينيّات: فعالُ كلامٍ بالنسبة إلى الألسنيّين، أحلامٌ ذاتُ أمَاراتٍ دالّة بالنسبة إلى المحلّلين النفسانيين، قواعدُ قرابة بالنسبة إلى علماء الإناسة، إلخ. والسؤال برمّته يكمن في معرفة كيف ينتج ما هو من المعنى. يُسَرُّ دلوز بهذه المقاربة، لأنّ كلّ كثرة للمعنى لا يمكن بالفعل أنْ تكون إلّا إنتاجا (مشتركا) يوزّعُه هو نفسُه تواطؤُ الواحد-الكلّ. بالنسبة إلى دلوزْ، «لا يكون المعنى أبدا مبدأ أو أصلا، إنّه نتاج» (**منطق المعنى**، ٨٩).

تبدأ حركة التفكير البنيويّ من التعرّف إلى كلّ كائن، كلّ ظاهرة،

باعتبارهما كثرةَ عناصر منفصلة تتنزّل هي نفسُها ضمن قواعد تعارض أو ضمن وضعيّة تتقدّمها من حيث الوجود (صواتم لغة، استعارات الحلم، مجموعات صوريّة لتبادل النساء، إلخ.). هذا الوصف التركيبيّ يُفعم كلّيًا بُعدَ السيمولاكر في ما يُتناوَل، لأنّ كلّ شيء يبدو متناثرا ضمن تجريد ساكن: ليس ثمّة إلّا الوحدات المتمايزة. وفي الوقت نفسه، هذا التمييز مبهَم من حيث أنّ علاقته بالمعنى الذي يُفترض فيه أنّه حمّالٌ له، تكون مستشكِلةً بالتمام. ذلك أنّ البنية التي هي لعبة الوحدات المتمايزة، تبقى من تلقاء نفسها، كميدةً وعصيّة على كلّ تأويل. ههنا نحن على صعيد المتميّز-المبهَم.

أمّا الطور الثاني فيتعرّف في البنية، إلى وحدة فرديّة تخرم البنيةَ وتحرّكها: خانة فارغة أو كما يقول دلوز إذ يتفحّص الفروع الرئيسة للبنيويّة (حيث سيتعرّف المرء من بين غيرهم، إلى ياكوبسن ولفي-شتروس، لاكان وألتوسّير)، «موقع الميْت، موقع الملك، بقعة سوداء، دالٌّ متقْلقل، قيمة صفرٌ، فضاء غائب أو علّة غائبة، إلخ.» (منطق المعنى، ٨٨). والقدرة الديناميّة للتركيبة إنّما تنتج عن كون مَلء تلك الخانة الفارغة ما ينفكّ يوضع موضع لعبة. عندئذ، يمكن أن تُتفكّر البنيةُ بصفتها مكنةَ إنتاج للمعنى، لأنّ تلك الوحدة الفرديّة في نظر دلوز، تفتح البنيةَ على الحركة، تجعل التمييز يمرّ إلى جانب صنوِها المبهَم الذي يشير إليه ضمن إيجابيّة الحدود والقواعد، انفغارٌ مّا، أو عوزٌ مّا، أو تتمّة أو مفارقةٌ مًا، هي مبدأ الحركيّة والإنتاج. ههنا نحن في النزول المفكّك من الامتلاء البنيويّ إلى المفتوح الذي للكينونة.

للوحدة المفارقيّة بريقٌ فرديّ. فهي التي لها ضمن النظرية البنيويّة، فتنةٌ وسحرٌ، لأنّها هي التي تخلّص بما هي منظورُ هروب،

مهرَبا بعينه، حرّيةً ضالّةً وتحرّرهما من إيجابية الكائنات المشرْعَنة. إنّها بمثابة النافذة ضمن الطابع الكميدِ المظلمِ للتركيبة. إذ أنّ الوحدة المفارقيّةَ فرديّةٌ واضحة. لكنّ هذا الوضوح يغمس أيضا مجموع البنية في الغموض، لأنّه من المحال في نهاية المطاف، أن تُحوَّل فعليًّا، تلك الفرديّةُ إلى متميّزة. إنّها دائما في انحراف، وفي هروب كما هي الحال في لعبة التمرير، وهي حضور يُقدُّ من غياب، عدد يُنسج من فراغ، صفر فعّال، دالّ لا يدلّ على شيء. هذا يعني أنّ التفكير يحدس ههنا الواضح-الغامض فيجعله يمرّ من الفصل الفاصل إلى فجوة بعينها تفضي إلى التواطؤ، أو بعبارة أخرى: بالنظر إلى المعنى الذي تُنتجه البنية، يدفع التفكير ثمنَ اللامعنى باعتباره شرطَ ذلك الإنتاج. في الأساس، تشهد الخانة الفارغة على أنّ البنية ليست إلّا سيمولاكرا، وعلى أنّها تتخيّل المعنى، ولكن أيضا على أنّ كينونة البنية، أي الحياة التي تسند مفعولها، لا تدخل البتّة ضمن المعنى المتخيَّل. ذلك أنّه بالنسبة إلى الحياة (الواحد) من جهة ما هي متواطئة، اشتراك المعنى المنتَج هو لامعنى.

عندئذ يبدأ الصعود الذي لا تقدر عليه البنيويّة التي ليست هي إلّا تحليلا للكائن: أن نتفكّر كيف أنّ اللامعنى لازمٌ في إنتاج المعنى. وحدها أطروحة التواطؤ توضّح هذه النقطة: إذا كانت الكينونة تُقال بعين المعنى الواحد على كلّ ما تُقال عنه، فإنّه بالنظر إلى العالَم المتكثّر للمعاني التي تُنتجها المكناتُ البُنيانيّة، يكون بالتالي، هذا المعنى (الأوحد) متعيّنا بالضرورة، بصفته لامعنى. وبالفعل، ما من مَكَنَةٍ بُنيانيّة بإمكانها أن تنتجه، بل على العكس من ذلك، ذلك اللامعنى هو الذي يسند (تحت علامة الوحدة الفارقيّة) إمكان الإنتاج الذي لتلك المكنة. إذ أنّه لو كان بإمكان عُدّة مفرَدة أن تنتج معنى

الكينونة، لكان ثمّة معنى للمعنى: وهذه أطروحة ثيولوجيّة بحتة، غريبة عن الأنطولوجيا، وتدمّر التواطؤ. لا بدّ أن نستخلص من أنّه ليس ثمّة معنى المعنى، أنّ معنى الكينونة يمكن بالتمام أن يُقال لامعنًى، شريطةَ أن نضيف أنّه من اللامعنى يصدر المعنى، وأنّ اللامعنى هو تحديدا الحمل المتواطئ للمعنى (الأنطولوجيّ) على الكائنات جميعا.

لقد تعرّفت تركيباتُ البنيويّة كما يقول لنا دلوز، بكيفيّة مشروعة، إلى أنّ «المعنى يُنتجُه اللامعنى، وهو انتقاله الدائم، [...] إذ أنّه ينشأ من الوضعيّة التي تختصّ بها عناصرُ ليس هي بذاتها «دالّةً»» (المصدر نفسه). لكنّ هذه الفكرة ليست بعدُ إلّا أحدَ أبعاد المسألة، أي البعدَ الذي يتحكّم من المسار الأوّل للحدْس، أعني الذي يذهب من السيمولاكرات المولِّدةِ للمعاني المشترَكة إلى تواطؤ اللامعنى. لكي نكمّل الحدس، لا بدّ من معرفة كيف نمرّ **إيجابيًّا**، من اللامعنى إلى المعنى، من حيث نتفهّم أنّ اللامعنى ليس شيئا آخر سوى تواطؤ الكينونة، وأنّه بالتالي، بدلا من أن يعني «غيابَ المعنى»، إنّما يتعارض مع ذا الغياب، من حيث يُنتج بلا هوادة، ما لا نهاية فيه من المعنى بصفته سيمولاكرات، أو أحوالاً لسطحه هو بالذات: «اللامعنى هو في الوقت نفسه، ما لا معنى له، ولكن ما يتعارض بما هو كذلك، مع غياب المعنى، من حيث يضرب إلى إعطاء المعنى» (**منطق المعنى**، ٨٩). وهذا يعْدلُ القولَ إنّ اللامعنى هو أنطولوجيًّا، المعنى، بما أنّنا نعلم أنّ الواحدَ حياةٌ، وأنّ المعنى المتواطئ للكينونة ليس بالتالي، فعليًّا إلّا بصفته **وهْبًا** للمعنى.

الحدسُ الفلسفيُّ ههنا هو في سياق حالة-البنيويّة، مسارٌ شامل يتضمّن المبيَّناتِ:

- النازلةَ، أو التحليليّة: «ثمّة معاني منفرقة»؛ «تنتجها مكّنات تركيبيّة»؛ «هذه المكناتُ مفتوحةٌ على النقطة الفرديّة للخانة الفارغة»؛ «المعنى يُنتجه اللامعنى»؛

- الصاعدةَ، أو النتّاجة: «الكينونة متواطئةٌ»؛ «ليس بالإمكان أن يكون لها من نفسها معنًى، لأنّه ليس ثمّة معنَى المعنى»؛ «إنّها إذن، لامعنى»؛ «هذا اللامعنى هو وهْبٌ للمعنى (الأنطولوجيّ)»؛ «ثمّة معاني منْفرقة من جهة ما هي سيمولاكراتٌ مكَنيّةٌ لتواطؤ الكينونة (للّامعنى بصفته اسما للمعنى كما **يحدُثُ** متكثّرا للكائنات)».

رأسُ المشكل هو في المحافظة على وحدة المسار، وفي الحرص على ألّا يسقط من جديد في أشكال مقولاتيّة ستَفْصم الكينونة. غير أنّا عرضةٌ لذلك السقوط إذ نستعمل صورتيْ النزول والصعود، وبقدر ما أنّ دلوز يرفض أُسوةً بنيتشه، هيئةً شاقوليّةً للمعنى. فالمعنى «لا ينتمي إلى أيّ علوّ، ولا يكمن في أيّ عمق، ولكنّه مفعولُ سطح، لا يمكن أن ينفصل عن السطح بصفته بُعدَه الذي يختصّ به» (**منطق المعنى**، ٩٠). سنتّفق ههنا على أنّ «صاعد» و«نازل» ليسا إلّا زوجَ الاسْمين الضروريَّ لتسمية ما هي كينونةُ فكر بعينه: حدسٌ **بعينه** يكون بالتمام في حركة للسطح وفي السطح، **توتّرا سطحيّا** عنيفا.

لكن ربّما تحت ضغط حالة-برغسون، يقول دلوز بالكيفية الأفضل، الحركة المضاعفة والمدمَجة لمنهجه الحدْسيّ. فدلوز قارئ ساحر لبرغسون الذي هو في تقديري، معلّمه الحقيقيُّ، أكثر من سبينوزا، وربّما أيضا أكثر من نيتشه. سنتساءل إذن في سياق لزوم برغسون، ما هي الحركة. وسنميّز لأجل ذلك، بين مستويات ثلاثة: الموضوعات (مجموعات مغلقة) تُحَدُّ على التدقيق، بطابعها المتميّز

(وبالتالي الكميد أو المبهَم)؛ ثمّ الحركة الأوّلانيّةُ للانْتقال التي تغيّر وضعيّة الموضوعات، حركةً تكون تجرُبتُها المباشرة، أو المكانيّة، واضحةً (وإذن غامضة)؛ ثمّ الكلّ، أو الديمومة التي ما تنفكّ تتغيّر، والتي هي واقعٌ روحيّ (وهو ما يعني أنّها ليست موزَّعة، وليست مقسَّمة، وأنّها اللامعنى بصفته إنتاجا متواطئًا للمعنى المشتَرَك للموضوعات).

إذّاك يجب القول إنّ «للحركة وجهيْن [. . .] فهي ما يحدث بين الموضوعات أو الأجزاء، [وهي] ما يعبّر عن الديمومة أو الكلّ» (**سينما ١ : الصورة-الحركة**، ٢٢). نتعرّف ههنا إلى التمييز الأوّلانيّ بين بداهة السيمولاكرات وبين قيمتها التعبيريّة بالنظر إلى الواحد. والمسار المضاعف المعطى ضمن الحدْس الفلسفيّ للحركة، سيُقال بما هو إخفاقٌ فعّال لذلك التمييز، أو بما هو فكرةُ وجهيْ الحركة طبقا لازْدواج بعينه. ما يجب بالفعل التفكير فيه هو أنّ الحركة «تُلحق موضوعاتِ منظومةٍ مغلقةٍ بالديمومة المفتوحة [ههنا نتعرّف إلى بُعْد النزول الذي للحدْس من الكائن إلى الكينونة]، والديمومةَ بموضوعات المنظومة التي تفرض عليها أن تنفتح [ونتعرّف ههنا إلى بعد الصعود، من الكينونة صوبَ الكائن]» (المصدر نفسه).

لكن، ما العلّة في أنّ هذا المسار المضاعَف يشير إلى حدْس بعينه؟ هذه هي ولا ريب، الفكرةُ الأعمق لبرغسونْ-دلوزْ: **حين نكون قد أدركنا الحركة المضاعَفة النازلة والصاعدةَ، من الكائنات إلى الكينونة، ثمّ من الكينونة إلى الكائنات، نكون في واقع الأمر، قد تفكّرنا حركةَ الكينونة نفسِها التي ليست هي سوى البيْنونة، أو الفرْق، ما بين ذينك الحركتيْن**. وكما يكتب دلوز: «بالحركة ينقسم الكلّ في الموضوعات وتتجمّع الموضوعاتُ في الكلّ: وبين هذا

وتلكَ تحديدا، «كلّ شيء» يتغيّر» (المصدر نفسه). وبالفعل، ليست الكينونة المتواطئةُ شيئا آخر سوى ما هو في الوقت نفسه، حركة سطحيّة لسيمولاكراته وتطابقٌ أنطولوجيٌّ لكثافاتها، ما هو في الآن نفسه، لامعنًى ووهْبٌ كلّيٌّ للمعنى. إذا احتازْ التفكيرُ كليهما وهو ما يُلزم بأن يكون حركةَ الحركتيْن، يكون متطابقا والكينونةَ.

يمكن أن نختم القول في المنهج الحدْسيّ لدلوز: حين ينتهي التفكيرُ بلا مقولاتٍ، إلى بناء السبيل المنعطفة التي تؤدّي على سطح ما هو كائنٌ، من حالةٍ مَّا إلى الواحد، ثمّ من الواحد إلى الحالة، فإنّه يحدس حركة الواحد نفسه. وبما أنّ الواحد هو حركتُه (بما أنّه حياةٌ، أو افتراضيّةٌ لامتناهية)، فإنّ التفكير يحدس الواحد. ومن ثمّ كما كان يقول سبينوزا بكيفيّة رائعة، يبلغ التفكير الغبطةَ العقليّةَ التي هي متعة النكرة.

الافتراضيّ

«افتراضيّ» هو ولا ريب، الاسمُ الرئيسُ للكينونة في أعمال دلوز. أو بالأحرى: الزوج الاسميُّ افتراضيّ/فعليّ يستنفدُ انبساطَ الكينونة المتواطئة. لكنّنا نعرف المنطق الدلوزيّ للواحد: **لا بدّ من اسميْن للواحد لكي يتمّ تجريبُ أنّه من واحد من الاسميْن يصدر التواطؤ الأنطولوجيُّ الذي يشير إليه الزوجُ الاسميّ**. لا بدّ من زوج افتراضيّ/فعليّ لتجريب أنّه طبقا لافتراضيّه يمتلك كائنٌ مّا فعليٌّ كينونته على نحو متواطئ. بهذا المعنى، الافتراضيّ هو أساس الفعلي.

سيعترض أحدهم قائلا إنّ دلوز بما هو فيلسوف معاصر، يزدري فكرة الأساس. أوَ ليست خاصّية رئيسة لكامل الفكر اليوم أن يهاجم دافعَ الأساس، والتأسيسِ، والأسّ؟ ألسنا نرى الكلام يزدهر في كلّ المواضع، عن «الأساس بلا أسّ»، والانسحاب من كلّ أساس، ومحضِ ما هو من الوجود الإنسانيّ «مُلقى-لـ»، والهاوية، وانعدامِ كلّ قاعدة مصيريّة، وتخريبِ الأرض الأصليّة، وفقدان المعنى، والعدميّةِ المفروضة؟ لدلوز مثْلنا جميعا، سهمٌ في هذه الجوقة، من دون نفورٍ من لعبة الألفاظ حول جذر «أسّ» التي يستدعيها مثلُ ذا التمرين. فهو يقول في شأن السيمولاكر وسيادته الإثباتيّة المضادّة

للأفلاطونيّة، إنّه «بدلا من أن يكون أساسا جديدا، يبتلع كلَّ أساس، ويؤمّن هدْما كلّيًا للأساس، لكن بصفته حدثا إيجابيّا وجذِلا، وبصفته **تهْسيسا**[*]» (**منطق المعنى، ٣٠٢**).

نتفهّم جيّدا أنّ الاكتشاف الدلوزيّ (النيتشويّ) للكائن باعتباره مجرّدَ كثافة سطحيّة لسيمولاكرٍ من سيمولاكرات الكينونة، يبدو على أنّه يُغني التفكير عن كلّ باثوسٍ يتعلّق بالأساس. وبالفعل، يمكن أن نقدّم عن فكرة الأساس صياغة مختصَرة. كلّما وضعنا أنّ الكائن نسخةٌ لصورة من صور الكينونة (على معنى المحسوس عند أفلاطون، باعتباره صورة للمعقول، أو أيضا للإنسان في الكتب المقدّسة، باعتباره مخلوقا على «منوال صورة» الله)، تَلزمُ نظريّا وأخلاقيًّا، العودةُ إلى المبدإ الحقيقيّ للنسخة، إلى الأنموذج المثاليّ، بما هو ما يؤسّس لعبة الظاهر. عندئذ يرتبط البحث عن الأساس برؤية **محاكاتيّة** للكائن. ولهذه الرؤية نتيجتان: من جانب، ثمّة اشتراك ضروريّ للكينونة، من حيث تقال عن الأسّ الحقيقيّ، أو عن الأنموذج، أو عن أشكال المحاكاة. ومن جانب آخر، يكون التفكير بالضرورة، مقولاتيًّا، لأنّه لا بدّ له من توزيع الكينونة بحسب ما يتماعى والأساسَ، وبحسب ما لا يعدو كونَه شبيها لها. ومن ثمّ، فكرة الأساس من حيث تُتناول في معناها المختصَر، إنّما ترتبط بمقولتيْ الهو هو والمماثِل.

انهيار تلك الفكرة هو تحديدا ما يُعلن عنه التواطؤ عند دلوز. إذ أنّه بالنظر إلى الاقتدار الديناميّ للكينونة، ليس ثمّة أيّ علّة مستلاحة لكي تشبه الكائناتُ أيَّ شيء سيفوقها جوهريّةً. فهي نتاج محايثٌ

(*) هذه الترجمة التي تجمع بين «التهديم» و«التأسيس»، تهْسِيسًا، هي لصديقنا كمال الزغباني صاحب أطروحة دكتورا في فلسفة دلوز: «الفرْق والإبداع».

للواحد، وليست البتّة صورا يتحكّم فيها التشابه. إنّها جهات اتّفاقيّة للمتواطئ، وبعيدا جدّا عن كلّ تراتبيّة محاكاتيّة، لا يمكن أن تُتفكّر الكائنات في تكايُنها الفوضويّ، إلّا من خلال الشميلة الفاصلة: «ليس السيمولاكر نسخةً مشوّهة، ذلك أنّه يحتوي على اقتدار إيجابيٍّ ينفي **الأصل والنسخةَ معًا، الأنموذجَ والاستنساخَ معا**» (**منطق المعنى**، ٣٠٢).

كذلك نتفهّم جيدّا أنّ دلوز إذ يبرأ فكرُه بالتمام من تلك الأقوال المثيرة والكئيبة التي تساوق بعامّةٍ معاينةَ فقدان الأساس، ويتمرّدُ على الرؤية المعاصرة للعالَم بما هو ضياعٌ، وفي أوجِ الضيقِ من حيث يخضع إلى مصير كميدٍ، إنّما يحيّي بضحكةٍ نيتشويّة كبيرة انتقامَ السيمولاكر، وتساويَ التوزيع الفاصل للخيالات، وقلبَ الأيقونات. وهذه سمة من سمات دلوز أقدّرها فوق غيرها: ضربٌ من المحبّة المستقرّة للعالَم كما هو، محبّةً تتعدّى التفاؤليّةَ كما التشاؤميّة؛ محبّةً تعني أنّه من العبث دوما وممّا هو دون التفكير دوْما، أن **نحكم على العالَم ونحاكمه**.

ولا ريب أنّه إذا تناولنا النظام الموسيقيّ كما يفعل دلوز في الصفحات الأخيرة من كتاب **الطيّة**، باعتباره مجازا للكون، فإنّنا نعاينُ أنّ «التناغمات قد فقدت [اليومَ] كلّ مرتبة شريفة (أو أنّ العلاقات قد فقدت كلّ أفضليّة من حيث النظام)»، وأنّ «أشكال التمايز يمكن أن تُثبَتَ ضمن سلسلاتٍ تفلت من السلّم الدياتونيّ، وحيث تنحلّ كلّ نغَميّة» (**الطيّة**، ١٨٨). ومن ثمّ، يمكن القولُ إنّ الموسيقى المعاصرة هي بلا أساس، لأنّ شتوكهاوْزن على سبيل المثال، «يطابق بين التنويع والمسار» (الطيّة، ١٨٩). هذا يعني أنّ عالَمنا على العكس من المبدإ الأقصى عند لايبنيتس، لا يمكن أن

يتقدّم بصفته انسجاما، وأنّه في الحقيقة، عالمٌ تتكاينُ فيه على منوال شميلةِ الفصْل، سلسلاتٌ ستكون في نظر لايبنيتس، غيرَ متماكنة. ولكن ذلك هو ما ينبغي أن يكون مصدر غبطة. لا لأنّ التمايز هو بذاته «متفوّق» على الاقتران، أو لأنّ النشاز يفضُل بذاته، الانسجامَ، إذ في مثل هذا القول عودةٌ متستّرةٌ إلى معيار متعالٍ وإلى الحكم، بل لأنّ هذا العالَم هو عالمنا، ولأنّ التفكير هو دوما إثباتُ تساوٍ (عويصٌ وتزهّديٌّ) لما هو كائن.

في أساسٍ يُعاوَد تفكّرُه

لكن، هل بالإمكان أن نكتفي بالصيغة المقتضبة التي يقدّمها دلوز عن الأساس؟ هل هي من الأهميّة بمكان قصّةُ الأنموذج والنسخة هذه، الهو هو والمماثِل، كلّ هذه الأفلاطونيّة المرتَجلة؟ وهل هذا أفلاطونيّ بحقّ؟ لا بدّ من إنعام النظر قبل الاعتقاد بأنّنا قد فرغنا من مسألة الأساس، أو بأنّنا قد «قلبنا» أفلاطون. وكذلك الأمر أيضا، بالنسبة إلى هيغل الذي كان قلب فلسفته مع ماركس، قد كوّن بالأحرى في الفلسفة، حاملا لتخليدٍ طويل.

يمكن بكيفيّة مشروعة، أن نسمّي «أساسا» ما يُحدَّد بصفته الأسَّ أو القاعَ الواقعيَّ لكلّ كائن فرديّ، ما يُظهر الفرْق بين الكائنات بما هو شكليٌّ محضٌ بالنظر إلى تعيين متواطئ لكينونتها. ثمّ إنّه يجب في هذا الاتّجاه، سَوْقُ قراءة متيقّظةٍ لأفلاطون (المثال بصفته ما يعرُض كائنا مَّا ليُتفكَّر في كينونته)، بدلا من الذهاب جهةَ الاستعارات التصويريّة لأنموذج مثاليّ وسيمولاكره الخُبري. الأساس بما هو ذلك «السهْم» الأبديّ للكائن الذي يحرّك تغاييرَه ومعناه المشترَك ضمن الوحدة المطلقة للكينونة. بهذا المعنى، ليست فلسفة دلوز فكرا في

الأساس وحسب، بل هي من بين العُدد المعاصرة، العدّة التي تصرّ أكثر من غيرها على معاودة إثبات أنّ فكر المتكثّر يقتضي تعيينا صارما للكينونة بصفتها واحدا. ولنقل إنّ فلسفة دلوز مثلها مثل فلسفتي، هي بكلّ تصميم، **كلاسيكيّة**. ومن اليسير إلى حدّ مّا أن نعرّف في هذا المضمار، النزعة الكلاسيكيّة. كلاسيكيّةٌ هي كلّ فلسفة لا تخضع للإلزامات النقديّة لكنْط، الفلسفة التي تشتغل كما لو أنّ المحاكمة التي أقامها كنْط لاغيةٌ باطلة. وبالتالي، الفلسفة التي تقابل كلَّ «عودة إلى كنْط»، والنقدَ، والأخلاقَ إلخ، بضرورة معاودة التفكير في تواطؤ الأساس بالنظر إلى ما صار إليه العالَم.

على هذه السبيل، يحتلّ الافتراضيُّ عند دلوز، منزلة استراتيجيّة. وهو أيضا المفهوم الذي يفصل بيني وبينه حدَّ التنافر. وسأميل إلى القول إنّه إذا كنتُ أعمل على تأسيس أفلاطونيّةٍ في المتكثّر، فإنّ دلوز عكف على صوْغ أفلاطونيّةٍ في الافتراضي. إذْ أنّه يحتفظ من أفلاطون بالسيادة المتواطئة للواحد، ولكنّه يضحّي بكوْن المثال على الدوام، فعليًّا. بالنسبة إلى دلوز، المثال هو الجملة الشاملة الافتراضيّة، والواحد هو الخزّان اللامتناهي للنتاجات غير المتشابهة. **وعلى العكس من ذلك**، أتمسّك بأنّ أشكال المتكثّر هي كالمُثل، فعليّةٌ دوما، وبأنّ الافتراضيّ لا يوجد، ولكنّي أضحّي بالواحد. وينتج عن ذلك، أنّ الأساس الافتراضيّ عند دلوز، يبقى في نظري، تعاليًا، في حين أنّ منطق المتكثّر عندي يخفق في نظره، في المحافظة على الفكر ضمن المحايثة، من حيث أنّه منطقٌ لا يتعلّق أصليًّا، بفعل الواحد. هذا يعني أنّ نزعتيْ الكلاسيكيّة عندنا لم يكن ممكنا من حيث تعارضُهما، أن تلتقيا.

في بداية ربيع ١٩٩٣ كنت قد اعترضت على دلوز بأنّ مقولة

الافتراضيّ كانت تبدو لي على أنّها تحافظ على ضرب من التعالي يُنقل بكيفيّةٍ مّا، إلى «ما تحت» سيمولاكرات العالَم، أو يتناظر مع التعالي الكلاسيكيّ الذي هو تعالي «الما فوْق». وكنتُ أربط بين الاحتفاظ بذلك التعالي المعكوس وبين الاحتفاظ بمقولة الكلّ. كنتُ قد وضعت إذْ أعاود إثباتَ الفعليّة التامّة للكينونة، باعتبارها محض شتات-متكثّر، أنّ المحايثة كانت تصدّ في نظري، الكلَّ، وأنّ نقطة الوقْف الوحيدة للمتكثّر الذي هو دائما متكثّرُ متكثّرات (وليس متكثّرَ الواحد)، لا يمكن أن تكون إلّا متكثرّ اللاشيء: المجموع الفارغ.

سرعان ما تعرّف دلوز إلى أنّنا كنّا ههنا في صميم خصومتنا، لأنّ صعيدَ المحايثة في نظره، لم يكن من الممكن أن يكون إلّا افتراضيًّا، ولم يكن يتضمّن إلّا افتراضيّات، بما أن الفعليّ لا يتقوّم إلّا من **أوضاع الأشياء ومن المعيش**. كان دلوز يشدّد كما هو الحال دائما، على **واقع** الافتراضيّ، ويُظهر وظيفته بما هو أساس طبقا لثلاثة تحديدات كبرى:

١. الافتراضيُّ في شكله الشواشيّ، هو وهبٌ قبْحمليٌّ مطلق، افتراض غير فلسفيّ لكلّ تفكير فلسفي. إذ أنّه كما أنّ وهْب المعنى يصدر من اللامعنى، يكون الواقعُ المتينُ وبما في ذلك الافتراضيّ-الواقعيّ، انفراقا ينبني مثلَ مقطع (في أشدِّ قرابة ممكنة) من عدم متانة أصلانيّة. إنّه الأساس بصفته الـ«ثمّةَ» التي تتقدّم كلَّ تفكير.

٢. كلّما بنيْنا مقطعَ شواش (صعيدَ محايثة) أي كلّما فكّرنا فلسفيًّا، نطرح من كلّ فعليّ (أوضاع الأشياء والمعيش)، سهمَه في الافتراضيّ، ولا يشتغل التفكيرُ إلّا بالافتراضيّات (أو لا يكون الصعيدُ معمورا إلّا بها). بهذه الكيفيّة، نعطي متانةً للافتراضيّ، نهيّئه

بصفته واقعا، بما هو درْكٌ لما يربطُ الكائن بكينونته. إنّه الأساس باعتباره عيارَ بناءات التفكير، ضمانا لانتماء المفهوم إلى الواقعيّ.

٣. كلّما وضعنا التفكير ضمن مجرّد الإمكان البسيط للكائنات وضمن لعبتها المتبادلة المغلقة، وليس ضمن طرح سهمها من الافتراضيّ وبالتالي الواقعيّ، نبني دائما ولا ريب، صعيدا، أو مقطعا متينا من الأساس الشواشي. لكنّ هذا الصعيدَ لا يعدو كونه «إحالة وإسنّادا» للكائنات (أوضاع الأشياء والمعيش)، ترصيفًا لها ضمن وظائف. وعليه، لا نتعدّى الوصف: مثل هذا الصعيد (صعيد الإحالة) هو في أحسن الأحوال، علميٌّ (إذا تعلّق بأوضاع الأشياء)، وفي أسوإ الأحوال فنومينولوجيّ (إذا تعلّق بالمعيش). ههنا يُعوز الأساسُ. هذه النظريّة في صعيد الإحالة التي من اللافت أنّها تجمع بين العلم والفنومينولوجيا، هي فحصٌ سلبيٌّ، حيث يستأنف دلوز محاكمة الميتافيزيقا الكلاسيكيّة للعلم: العلمُ «حقيقيّ» (سيقول دلوز بالأحرى: إنّه فكر، بناء، مقطعُ شواش)، ولكنّه لا يدرك أساس حقيقته (سيقول دلوز بالأحرى: العلم لا يبني المحايثةَ، لا يحقّق الافتراضي).

لذلك لم يكن بوسع دلوز أن يتفهّم أنّي أتّخذ نظريّةَ المجموعات دليلاً لتفكير أنطولوجيّ في المتكثّر المحض. كانت المجموعات بالنسبة إليه، أعدادا، من حيث تعرى من كلّ انفتاح على الافتراضيّ وبما هي فعاليّات غير متزمّنة، وكانت تتعلّق من ثمّ بالوضع الذي للأشياء، بالعلم، وبمجرّد الإحالة. ولم يغيّر تصوّرَه قيدَ أنملةٍ أنّي كنتُ أدافع بقوّة على أنّ الشكل الذي من طراز الطيّة أو الفاصل أو الضمّ أو التسنين أو التكسير أو حتّى الشواش، له خطاطتُه في عائلة معيّنة من المجموعات، بل إنّه شكلٌ يُتجاوَزُ ويتفكّر باعتباره حالة

جزئيّة لانبساط هائل لتشكّلات مجموعاتيّة تستغرق دلالتَه المتكثّرة. لم يكن ثمّة أيّ مجال ليُفضي إلى شميلةٍ هذا الاسقاطُ على زوج مجموعات/كثرات في سياق خصومتنا التي تتعلّق بالأساس (الفعليّ-المتكثّر ضدّ الافتراضيّ-الواحد). هذا ما يأخذه دلوز في الحسبان حين يمدح ما كان يسمّيه نشيديَ الشعريّ والشغوفَ في المجموعات، ولكن من دون أن يتنازل عن موقفه في شيء: «كنت أرغب» في أن تكون الكثْرات مجموعاتٍ، وهو «كان يرغب» في ألّا تكون كذلك.

نشيدُ الافتراضيّ

لا بدّ من أن نستمع إلى نشيد دلوز في الافتراضيّ الذي ينمّ هو أيضا عن شغف كبير، والذي هو على كلّ حال، أكثر شعريّة. سنضرب إلى ذلك في خمس صياغات، من دون أن نتخلّى في نهاية المطاف، عن إدخال بعض النشازات.

١. الافتراضيُّ هو كينونةُ الكائن نفسُها، بل هو الكائن بصفته كينونةً، بما أنّ الكائن ليس هو إلّا جهة من جهات الواحد، وأنّ الواحد هو إنتاجٌ حيّ لأحواله. وعليه، يجب ألّا نخلط أبدا، وهذا هو كما يقول دلوز «الخطر الوحيد» (**الفرق والمعاودة**، ٣٩٢)، بين الافتراضيّ والممكن. أنّ شيئا مّا يُنسَب إلى إمكانه، فهذا يعني فقط أنّنا نفصل وجودَه عن مفهومه. إذْ أنّ مفهومَه يحتوي على جملة خاصّيات الشيء، ويمكن أن نقول إذْ نتفحّص هذا المفهوم، إنّ الشيء ممكن، وهذا يعني: يمكن أن يوجد، لا شيءَ يُعوزه ما خلا الوجود. لكن، إذا كان من الممكن أن يُعوز الوجودُ، وبالنظر إلى أنّ الباقي كلَّه يتعيّن باعتباره ممكنا في المفهوم، فلأنّ الوجودَ «انبثاق

خامّ، فعل محض، قفْز» (الفرق والمعاودة، ٣٩٢). ينفُر دلوز بإطلاق من مثل هذا التصوّر للوجود. ليس الوجودُ البتّة انبثاقا خاما أو قفزا، لأنّه سيتعيّن لذلك، أن تكون الكينونة الممكنة والكينونة الواقعيّة معنييْن للكينونة. وسنسقط خارج التواطؤ. الوجود هو الحدوث سيمولاكرًا، وهو انحرافُ كثافة على سطح الواحد. وبالتالي، يمكن حقًّا أن يكون الواحد في الموجود، الافتراضيَّ الذي الموجودُ هو تحيُّنه، أو انْفراقُه، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يُفصل عن الموجود كما يُفصل الممكنُ عن الواقعي. في واقع الأمر، ما يُدعى ممكناً ليس البتّة سوى صورة مصنوعة عن الواقع توضع مسبَّقا إن جازت العبارة، في شكل يمكن حمله على الكينونة. إنّها لعبة مرايا: «الممكن يقع إدراكُه بصفته صورة للواقع، والواقع بصفته مشابَهةَ الممكن» (المصدر نفسه، ٣٩٣). فالممكن هو في نظر دلوز، مقولة من مقولات الأفلاطونيّة، حيث يجب أن يشابه ما يوجد مفهوما بعينه، مفهوما كان «قد صُنع رَجعيًّا هو ذاته، على صورة ما يشبهه» (المصدر نفسه). وعلى النقيض من ذلك، يتفعّل الافتراضيُّ في الكائن، بصفته اقتدارا محايثا، ويتخلّص من كلّ تشابه مع تفعيلاته. ذلك أنّ «تفعيل الافتراضيّ يتمّ دائما بواسطة الفرْق، التباين أو التفْرقة. والتفعيل يقطع مع المشابهة بصفتها سيرورة، بقدر ما يقطع مع التطابق بصفته مبدأ. فالحدودُ الفعليّةُ لا تشبه البتّة الافتراضيّة التي تفعّلها تلك الحدود» (المصدر نفسه).

عندئذ ينبر نشيد الافتراضيّ بأشدّ نبراته كثافة. لأنّه إذا كان الافتراضيُّ على النقيض من التجريد المشترَك للمكن، انبساطا للواحد في انفراقه المحايث، فلا بدّ أنّ نتفهّم كلّ تفعيل بصفته جدّةً، شهادةً على القدرة اللامتناهية للواحد على الانفراق على سطحه،

قدرةً هي المعنى، أي الفعل العريُّ من المعنى لوهْب المعنى: «التفعيل أو التفرقة، هو دائما خلقٌ حقيقيّ» (المصدر نفسه). أنّه ليس للوجود أن يكون أبدا، ممكنا، بما أنّه يوجد، فهذا يعني أيضا أنّ الموجودَ إذْ يُتفكَّر طبقا للافتراضيّة التي تُفعّله، هو بما هو كذلك خلقٌ وليس مخلوقا.

٢. يتعارض الممكن مع الواقعيّ، وسرعان ما يقحم التفكير في الاشتراك والتماثل. أمّا الافتراضيُّ فواقعيٌّ بإطلاق. وينبغي بخاصّة ألّا نتمثّله باعتباره الصنوَ الكامنَ للواقعيّ أو شبحَه الذي يوطّئ له. ذلك أنّ سيرورة الافتراضيّ هي أنّ يتفعَّل، وهو هذه السيرورة بالذات. وبالطبع، يحتاج التفكير إلى التمييز الصوريّ، إلى المقابلة الاسميّة بين الافتراضيّ والفعليّ، ليبسُط الحركة المزدوجة للحدس (أن نتفكّر الفعليَّ بصفته تفعيلا وتحيُّنا للافْتراضيّ، وأن نتفكّر الافتراضيَّ بصفته سيروةَ إنتاج للفعلي). وبالتالي، يمكن القول إنّ الافتراضيّ يتعارض (صوريًّا) مع الفعليّ، لكن بتذكّرِ أنّ هذا وذاك واقعيّان. الأوّل بصفته منظَّمة ديناميّة للواحد، والثاني بصفته سيمولاكرًا. وفي نهاية المطاف، ما له وزنٌ هو السيرورة المتباينة للتفعيل التي بواسطتها ينبسط الواقعيُّ في حدّ ذاته بصفته تشابكَ افتراضيّاتٍ تنخرط بدرجاتِ اقتدارٍ متنوّعة، في الكائنات التي تفعّلها.

أنّ الافتراضيَّ واقعيٌّ، بل أنّه وجهُ الواحد الذي للواقعيّ، فهذا يعود عندئذ إلى التفكير في الحال الذي لا يمكن فيه أن يُعطى الواحد أبدا ضمن جملة شاملة، الواحدَ بما هو محض اقتدار لحدوث سيمولاكراته. ولا يمكن أن يكون كذلك، لأنّ واقعيَّه الوحيد هو تحديدا أن يفعّل بلا انقطاع، افتراضيّاتٍ جديدة. أنّ الافتراضيّ

واقعيّ، فهذا ما يتحوّل بدوره إلى نشيدٍ للخلْق إذْ يكتب دلوز بتأثير من برغسون: «إذا كان الكلُّ لا يُمكن أن يُعطى، فلأنّه المفتوحُ، ولأنّه من قوامه أن يتغيّر بلا انقطاع أو أن يبعث شيئا جديدا، وبإيجاز، أن يدومَ. «لا بدّ لديمومة الكون أن تماعيَ خطَّ الخلْق أيْنَ يمكن أن تجد لها محَلّا»» (**سينما ١: الصورة-الحركة**، ٢٠، حيث يستشهد دلوز ببرغسون في **التطوّر الخلّاق**).

٣. سيكون من الخطأ أيضا تصوّرُ الافتراضيّ أنّه ضربٌ من اللاتعيّن، خزّان غير متشكّل لإمكانات لا تتعرّف إليها إلّا الكائنات المتحيّنةُ والمفعَّلة. إذ لو كان الافتراضيُّ كذلك لتحتّم التفكير في الكينونة طبقا لمعنى لاتعيُّنها، وطبقا لمعنى تعيّنها؛ ولأخذَ زوجُ افتراضيّ/فعليّ يُشبهُ الزوج الأرسطيَّ شكل/صورة. وهذا يعني أنّ «افتراضيّ» سيغدو مقولةً، وأنّ الكينونة لن تبقى متواطئة، بما أنّها تُقال على الأقلّ، على معنيْين. وبالتالي، لا بدّ من التفكير في الافتراضيّ بصفته «متعيّنا بالتمام» (**الفرق والمعاودة**، ٣٨٨). ماذا يعني هذا؟ المقارنة التي يفضّلها دلوز لكي يجعلنا نفهم أنّ الافتراضيّ متعيّنٌ بقدر ما هو فعليٌّ متحيّنٌ، هي رياضيّة. ذلك أنّ مسألة من المسائل الرياضيّة هي متعيّنة بالتمام، وكذلك حلُّها. بالنظر إلى كائنٍ فرديّ بعينه، سنقول إنّه فعليٌّ من حيث هو مسألةٌ تحملها الافتراضيّةُ التي يفعّلها. فالافتراضيّاتُ مثلها مثل المسائل، هي مفروقةٌ ومتعيّنةٌ بالتمام، وهي واقعيّةٌ بقدر ما أنّ الكائنات الفعليّة واقعيّة، مثلما أنّ المسائل هي واقعيّة بقدر ما أنّ الحلول واقعيّة. وختاما، ليس للفعليّ أيّ شبه بالافتراضيّ، مثلما أنّه لا شبه للحلّ بالمسألة. ويمكن أن نقول إنّ الافتراضيّ هو حيّزُ المسائل التي يقدّم الفعليُّ حلولا لها.

والحالات البيولوجيّة مماثلةٌ للحالات الرياضيّة: جهاز عضويّ مّا هو في الآن نفسه، تفْرقةٌ للحياة اللاعضويّة بصفتها مدّا خلّاقا، ومحمولٌ بمسألة ينبغي حلُّها كما بافتراضيّته: «لن يكون الجهاز العضويُّ شيئا إذا لم يكن قد كان حلّا لمسألةٍ، وكذلك كلّ واحد من أعضائه المفروقة، من مثل العين التي تحلّ «مسألة» الضوء» (**الفرق والمعاودة**، ٣٩٢). كلّ خلْق هو أيضا حلّ.

ينبغي أن نفهم عندئذ أنّ الافتراضيّ أساسٌ بتعيين مضاعف. إذ أنّه يتعيّن بصفته مسألةً، افتراضيّةَ حلّ مخترَع. ولكنّه يتعيّن أيضا بدوْرة كثرة المسائل ضمن الافتراضيّ، أو بذور التفعيل، لأنّ كلّ افتراضيّة تتدامج مع الافتراضيّات الأخرى، كما أنّ المسألة لا تتقوّم إلّا بصفتها موضعا إشكاليًّا، وفي تجاور مع المسائل الأخرى. ذلك أنّ مسألة مّا (افتراضيّةً مّا) إنّما تتعين بصفتها تفرقة لمسألة أخرى (لافْتراضيّة أخرى). ومن ثمّ، سيادة الواحد مضاعَفة. من جانب، كينونةُ الفعليّ هي جهةٌ انتقاليّةٌ للواحد نتفكّرها بصفتها افتراضيّة. ومن جانب آخر، المسائل أو الافتراضيّات لها كينونتها-الواحدة في الافتراضيّ بصفته واقع الإشكاليّ بعامّة، أي بصفته القدرة الكلّية للمسائل ولحلولها. فالافتراضيّ هو أساسٌ للفعليّ، بما هو كينونةُ الافتراضيّة التي يفعّلها ويحيّنُها الفعليّ. لكنّ الافتراضيّ هو أيضا أساس نفسه، لأنّه كينونة الافتراضيّات طالما أنّه تفرقةٌ لها، أو استشكال لها. هذا ما يسمّيه دلوزْ منطق الدوْرة المزدوجة: «ليست الذاكرات والأحلام وحتّى العوالم، سوى دورات نسبيّة ومتقاربة مشروطة بتنويعات الكلّ. إنّها درجاتٌ أو أحوال تفعيل تتراوح بين طرفيْ الفعليّ والافتراضيّ: الفعليّ وافتراضيّةُ في الدورة الصغرى، والافتراضيّات إذ تتوسّع في الدورات العميقة» (**سينما ٢: الصورة-الزمان**، ١٠٨).

سنلاحظ أنّه من الممتنع هنا أن نجتنب كما هي الحال دائما في نظريّة الأساس، مجازَ العمق: هنالك تعيين للافتراضيّ يعود إلى السطح، أو إلى «الدورة الصغرى» التي تقترن بالفعليّ (بالسيمولاكر المفروق، بالكائن). ثمّ، هنالك تعيين «عميق» يتعلّق بتوسُّع وتفرقة الافتراضيّات نفسها، والذي هو على الرغم من كلّ شيء، داخلُ الواحد (أو الكلّ). والأساس بما هو كذلك هو ولا ريب، وحدةُ كليهما الحدْسيّة، أي فكرة الافتراضيّ بصفته في الآن نفسه، افتراضيّة الفعليّ وتوسّعا للواحد في شتّى الأشكال. لكنْ لا بدّ دائما من حيازة هذا التعيين الحدْسيّ، إذ أنّه يقتضي من الفكر، **سرعةً** معيَّنة. أمّا الكتابة التي تتمّ فيها معاودة سَلْسَلَةِ ذلك الحدْس، فتتناسبُ مع ما يقول دلوز إنّها تشكيلات القوْل عند فوكو: لغات «بدلا من أن تكون **لوغوسًا** كليّا، هي لغات فانية، قادرة على تطوير تحوّلات، وفي بعض الأحيان على التعبير عنها» (**فوكو**، ٢٢).

٤ . لا ينبغي أن يُتفكّر الافتراضيُّ من جهة ما هو أساسُ الموضوع، خارجَ الموضوع نفسه. إذا كانت كينونةُ الفعليِّ التفعيلَ، وإذا كان التفعيلُ سيرورةَ الافتراضيّ، فلا بدّ من استخلاص نتيجة غريبة إلى حدّ ما: «لا بدّ أن يُحدَّ الافتراضيّ باعتباره جزءا حصريًّا من الموضوع الواقعيّ - كما لو أنّ للموضوع جزءا من أجزائه في الافتراضيّ، ويغوص فيه كأنْ في بُعدٍ موضوعيّ» (**الفرْق والمعاودة**، ٣٨٨). وبالفعل، لو فُصل الافتراضيّ عن الموضوع الفعليّ، لحطّمنا التواطؤ: ستُقال الكينونة بحسب التقسيم، طبقا للفعليّ الموضوعيّ وللافتراضيّ غير الموضوعي.

لكنّ نظريّةَ أجزاء الموضوع هذه ليست بسيطة. ودلوز نفسُه

يطرح السؤال: «كيف يمكن الحديث في الوقت نفسه، عن تعيين تامّ، وعن جزء من الموضوع وحسب؟» (**الفرق المعاودة، ٣٨٩**). والجواب ليس في تقديري، شافيا البتّة، وأرى فيه ما يكوّن حجر عثرة في نظريّة الافتراضي. ذلك أنّ هذا الجواب يقتضي أن «يكون كلّ موضوع مضاعَفا من دون أن يتشابه نصفاه، فأحدُهما صورة افتراضيّة والآخر صورة فعليّة متحيّنة» (المصدر نفسه، ٣٩٠). نرى جيّدا ما يستفيد دلوز من كون كلّ موضوع، أو كلّ كائن، سيمولاكرا: يمكن أن نضخّ في حينه، نظريّة محايثة للمضاعَف تبسُطُها استعارةٌ بصريّة (إمكان المنزلة المزدوجة للصورة). ولكنّه من العسير فهمُ أنّ الافتراضيّ يمكن أن يُحمَل على الصورة، لأنّ هذا هو ما يبدو أنّه المنزلة التي يختصّ بها الفعلي. فالافتراضيّ بصفته اقتدارَ الواحد، ليس يمكن أن يكون في حدّ ذاته، سيمولاكرا. وهو بلا شكّ، تصويريّ، ولكنّه ليس البتّة مُصوَّرا، أو صورة. ومن ثمّ، الاستعارة البصريّة عرجاء. والآكد أنّه سيكون أصوبَ القولُ إنّ الكائن الفعليّ المتحيّن هو «صورة افتراضيّة»، فنشير بهذا إلى بعديْه، ولكن سيبقى من الممتنع عندئذ، توزيع الفعليّ والافتراضيّ باعتبارهما جزأيْ الموضوع.

لاجْتناب الوقوع في هذا التحيّر تحديدا، وضعتُ في ما يخصّني، تواطؤ الفعليّ باعتباره متكثّرا محضا، مضحّيا بالواحد والصور. لأنّ دلوز يبيّن بكيفيّة يُضرب بها المثل، أنّ أروع جهدٍ معاصر لاسْتعادة اقتدار الواحد إنّما يُدفع ثمنُه في ما يتعلّق بفكرة الموضوع الفعليّ الذي لا بدّ أن يُعيّنَ صورةً، بنظريّة مؤقّتة جدّا في المضاعَف.

٥. ينخرط دلوز في تحليليّة لما لا يمكن تمييزه لكي يعمل على قصارى التفكير ومن دون التضحية بحقوق الواحد، في الافتراضيّ بصفته جزءا من الموضوع الواقعيّ، ومن ثمّ الكائن-الصورة من حيث ينقسم إلى جزء فعليّ متحيّن وجزء افتراضي. وهنا يهتدي دلوز كما هي الحال عند جميع النقاط المعاقد في منظومته، ببرغسون، ولا سيّما بالأطروحة الشهيرة في تدفّق الزمان الذي «ينفصم لحظةَ يقع أو يجري: ينفصم إلى دَفْقيْن متناظريْن، أحدهما يمرّر كامل الحاضر، والآخر يحفظ كاملَ الماضي» (**سينما ٢: الصورة-الزمان**، ١٠٩). سنتعرّف بيسْر إلى الفعليّ المتحيّن في سريان الحاضر، وعلى الافتراضيّ (أو الواحد، أو الكينونة) في الحفظ الشامل للماضي. وبحقٍّ مَا توجد «الصورة الفعليّة للحاضر الذي يسري والصورة الافتراضيّة للماضي الذي يبقى محفوظا» (المصدر نفسه). وبالتالي، الموضوع الواقعيّ هو بالضبط كما الزمان، انفصام أو ازدواج. ويمكن القول إنّ الصورة-الزمان هي زمان، أي مرّة أخرى، خلق متّصلٌ، ولكنّها لا تكون فعليّةً حاقّةً إلّا في انقسامها.

لكنّ هذا الانقسام يبقى ملغِزا إذا نسبناه إلى التعبيريّة المحض والبسيطة التي للكينونة. أوَ لا يجب أن نستنتج من ذلك أنّ الكينونة تُقال طبقا للحاضر (بصفتها فعليّة وتحيّنا مغلَقيْن) وطبقا للماضي (بصفتها جملة شاملة افتراضيّةً)؟ ذلك هو بالفعل كاملُ مشكلِ برغسون الذي ما ينفكّ في نظره، الاقتدارُ الخلّاق بما هو اسْم الواحد، يُنتج أزواجا لا يُتثبَّتُ البتّة من أنّها لا تكوّن في نهاية المطاف، مقولاتٍ، قسْماتٍ مشترَكة للكينونة: مادّة وذاكرة، زمانُ ديمومةٍ وزمانٌ متمكّن، حدس ومفهوم، تطوّر وأنواع، سلالة تفضي إلى النحل وسلالة تفضي إلى الإنسان، أخلاق مغلقة وأخلاق

مفتوحة. . . من دون أن نأخذ في الحسبان أنّه من فرط حدّ الصيرورة بالانقسام، لا نجد أنفسنا بعيدين جدًّا عن هيغل كما نرغب في ذلك.

لتحاشي الطيف المزدوَج للاشتراك والجدلية، ينتهي دلوز إلى وضع أنّ جزأي الموضوع، الافتراضيَّ والفعليَّ المتحيّن، لا يمكن التفكير فيهما باعتبارهما جزأين منفصليْن. إذْ أنّه لا توجد أيّ علامة ولا أيّ مقياس لتمييزهما. هما «متمايزان، ومع ذلك لا يمكن تمييزهما، بما أنّنا لا نعرف أيّهما هو هذا وأيّهما هو ذاك. إنّه التبادل اللامتساوي، أو نقطة عدم قابليّة التمييز، الصورة المتبادَلة» (المصدر نفسه). وختاما، الافتراضيّ هو أساسٌ بِثَمَنِ أنّ موضوعا مًّا هو «نقطة عدم قابليّة التمييز بين صورتين متمايزتيْن، الفعليّة المتحيّنة والافتراضيّة» (**سينما ٢ : الصورة-الزمان، ١١٠**).

سنقول إنّ التعيين التامّ للأساس بصفته افتراضيّا، يتضمّن **لاتعيُّنا جوهريّا لما يؤسَّس**. لأنّ قوله «لا نعرف أيّهما هذا وأيّهما ذاك» في ما يتعلّق بجزأيْ الموضوع، يُربك بالضرورة، كلَّ تعيين بالحدْس.

وعليه، هذا الجهد الجبّار لا يبدو لي أنّه بالإمكان أنْ يستقرّ. ذلك أنّ الافتراضيّ وإنْ تُفكّر تباعا، بصفته متميّزا من الممكن، ثمّ واقعيّا بإطلاق، ثمّ متعيّنا بالتمام، ثمّ جزءا حصريّا من الموضوع، ليس يمكنه أن يتطابق وتواطؤَ الكينونة-الواحد. بقدر ما يعمل دلوز على انتزاعه من اللاواقع واللاتعيّن واللاموضوعيّة، الفعليّ المتحيّن، أو الكائن، هو الذي يَعدم الواقعيّةَ والتعيين، وفي نهاية المطاف يعدمُ الموضوعيّة، بما أنّه يضّاعف طيفيًّا. في مسار التفكير هذا، يحلّ الاثْنان محلَّ الواحد. وحين يتعيّن لإنقاذ الواحد على الرغم من كلّ شيء، الانتهاءُ إلى «إثنان» ليس يمكن تفكّرُه، إلى عدم قابليّة تمييز

بلا علاج، إلى الاستعارة التوليفيّة والمبهَمة للـ«صورة المتبادَلة»، يقول المرء في قرارة نفسه إنّ الافتراضيّ لا يفضلُ في نهاية المطاف، الغائيّةَ التي هو قلبٌ لها (فالافتراضيّ يعيّن مصير كلّ شيء، بدلا من أن يكون من الكلّ، المصيرَ). ولنكن ههنا بخاصّة، قساةً، إذ نستدعي سبينوزا ضدّ مريده الرئيسيّ، بل الذي هو دون غيره، مريده المحدَث: الافتراضيّ مثله مثل الغائيّة، هو ملاذُ جهالة.

ومن ثمّ، بالنظر إلى الناموس الساري في الفلسفة بصفتها فنَّ تفكير حيث يحضر الحوار حضورا شاملا ولا يكون له إلّا مفعول داخليّ، عليّ أن أعود إلى نشيدي: لا وجود للواحد، ولا توجد إلّا كثرات فعليّة ومتحيّنةٌ، وأمّا الأساس فخاو.

الزمان والحقيقة

كانت قد توفّرت لي فرصة القول إنّ فلسفة دلوز هي مثل فلسفتي، من طراز كلاسيكيّ (ميتافيزيقا في الكينونة وفي الأساس). والنتيجة الكلاسيكيّة لتلك النزعة الكلاسيكويّة، بالنسبة إلى ما أعمل عليه، هي المنزلة المركزيّة لفكرة الحقيقة. والأساسيُّ من مصنَّف **الكينونة والحدث** إنّما أفرِدَ لبناء هذه الفكرة، بناءً تجعله أحوالُ وملابساتُ عصرنا مركَّبا جدّا. وبالطبع سنتساءلُ إذن: ماذا عن الحقيقة في نظر دلوز؟ ولا سيّما أنّه إذا كانت الكائناتُ سيمولاكراتٍ، وتُظهر من ثمّ في سياق التقليد النيتشويّ، «القدرة العليا للخطأ» (**منطق المعنى**، ٣٠٣)، فهل يحول ذلك دون أن يكون الافتراضيُّ بصفته أسًّا وقاعا، ضامنا لحقيقة حدْسيّة ممكنة؟

كان دلوز ميّالا إلى الإشارة بكيفيّة سلبيّة، إلى تطوير فلسفةٍ مّا لمسألة الحقيقة. وكان قد كتب لي بأنّه لم يكن قطّ في حاجة إلى هذه المقولة، وأنّه لم يستسغْها قطُّ. إذْ أنّها تعود إلى **إمكانٍ فعليٍّ متحيّن**، أمّا **واقعُ افتراضيٌّ مَّا** فمغايرٌ كليًّا للحقيقة. والحقائق هي بالضرورة متماثلة، أو مشترَكة، في حين أنّ المفاهيم متواطئة بإطلاق.

وعليه، يبدو أنّ المسألة محسومة. إذْ أنّ فكرة الحقيقة ينسبُها دلوز في أفضل الأحوال، إلى العلم دون سواه (إلى صعيد الإحالة)، لأنّها تقتضي:

- نقطةَ تعال (وهو ما يخلُّ بالتواطؤ بسبب المعادلة محايثة = تواطؤ، التي يمكن أن نعيد كتابتها على نحو معادلةِ كثرات = واحد)؛
- إحالةَ الكائن الفعليّ المتحيّن لا إلى الافتراضيّة الواقعيّة التي تؤسّسه، بل إلى لعبة مرايا الممكن؛
- مساراتٍ تماثليّة تفترض استخدام مقولاتٍ تغدو فيها الكينونة من زمام القسمة.

وفضلا عن ذلك، سنلخّص بقدر معتبر ذلك الحكم إذ نقول إنّ الحقيقة في نظر دلوز، مقولة، بل مقولة المقولات، أو المقولة الأمّ: فهي معياريّة (أي لا بدّ فيها من تعالي الحكم)، وتماثليّة (أي تُقال باشتراك على جميع أشكال الكينونة)، ومجرَّدة (أيّ تتحقّق من إمكان بدلا من تفعيل افتراضيّة)، وموسِّطةٌ (أي تضع هدفا للصيرورة أنْ تُستبطَن كينونتُها استبطانا هو إدراجٌ لحقيقتها). ومن ثمّ، نتفهّم قول دلوز إنّه لا يستسيغ البتّة مقولة الحقيقة، وهو في منطقه، استنكار أقوى من مجرّد الإشهار بتهافتها: الاستساغةُ ذوقيًّا إنّما تدلّ من حيث هي انفعال، على تحريكِ حدْس. إلّا أنّنا أشرنا منذ حين، إلى لماذا لا يتعلّق الحدس بصفته اجْتِيابا مضاعفا للاقتدار، بالتقويمات طبقا للحقّ.

قدرة الخطأ

لكن في ما يتعلّق بالحقيقة، يُطرح السؤال نفسُه الذي يتعلّق بالأساس: أليس التصوّر الدلوزيّ للحقيقة، محدودا بكيفيّة لافتة؟ أليس تصوّرا مشروطا بـ«الأفلاطونيّة» التي يبْني عنها صورةً 'مومياثيّة'، طبقا لما يحتاج في قضيّته؟ حين ينشِد دلوز النشيد المرِحَ الذي يُشيد بصعود السيمولاكرات المتكثّرة (الذي بيّنا في شأنه أنّه

انتصار الواحد، ولعلّ هذا ما يكون أقلّ مرحا)، فإنّه يستعمل صورة جميلة جدّا تخرّب **الأوديسة**. إنّه كما يقول، «انتصار المدّعي الزائف» (**منطق المعنى**، ٣٠٣). ولكنّه سرعان ما يضيف: «ليس يمكن أن يُقال عن المدّعي الزائف إنّه زائف بالنظر إلى أنموذج مفترَض للحقيقة» (المصدر نفسه). إذ أنّ انتصاره هو «مفعولُ اشتغال السيمولاكر بما هو مجموع مكناتٍ، مكنةٌ ديونيزوسيّة» (المصدر نفسه).

سنسلّم بلا معاندة بأنّ ذلك المفعول المكنيَّ يهدّم الهيئة التراتبيّةَ للأنموذج وتقليده. لكن، هل لفظ «حقيقة» لا يُطلق إلّا على معنى محاكمةِ الظاهر المحاكاتيّ، واستعادة حقوق الماهيّة الحقيقيّة؟ إنّنا نسلّم عن طيبِ خاطر بأنّ «السيمولاكر إذْ يصعد إلى السطح، إنّما يجعل الهو هو والمماثِل، الأنموذج والنسخة، تسقط تحت قدرة الخطأ (الاستيهام)» (المصدر نفسه). بقي أنّ في هذا المضمار، «خطأ» لا ينتسب إلّا إلى مقولة في الحقيقة تتأسّس تحديدا على هو هو الأنموذج وشبيه النسخة، مقولةً لا أعتقد أنّي أغالي حين أؤكّد أنّه ولا فيلسوفَ طوّرها أبدا إلّا باعتبارها صورة توسيطيّةً، إذْ أنّ الفكرَ عنده يضرب كليًّا إلى تقويضها. وهذه هي الحال بخاصّة، مع أفلاطون الذي أفرد على سبيل المثال، فاتحةَ **برمينيدس** لإثبات تهافت تلك الصورة التي يُكثر فضلا عن ذلك، من استعمالها.

وعليه، يبقى قائما السؤالُ الذي يتعلّق بمعرفة هل أنّ ما يُتفهّم لدى دلوز «قلّةَ استساغة ذوقيّة» للتصوّر التماثليّ للحقيقة (الحقّ بصفته شطرا من الكائن مماثلا لكينونته، أو نسخةً مطابقة لفكرته)، لا يشير إلى ذوْق أعمق وأكثر تكتّما، يتعلّق بفكرة في الحقيقة مغايرةٍ، فكرةً سيكون المدافعَ الشرس عنها كما يتبيّن لي من كياسته العنيفة في

أسلوبه وفي فكره؛ فكرةً تشي بكثير من المكر حدَّ أنّ الاسْم الذي يُطلق فيها على الحقيقة إنّما هو تحديدا : الخطأ، **قدرة الخطأ**، وحدَّ أنّ سيرورة هذه الحقيقة لم تعد الحكمَ، بل هي ضربٌ بعينه من السرديّة (طبقا لما يتطلّبُه الحدْس الذي كنّا رأينا أنّه سيرورةٌ ذاتُ انعطافات).

لتكن منّا على بال في هذا الشاهد المنتزَع من **الصورة-الزمان** حيث تبدأ تجرُبة التفكير من حالةِ-بورْخيس، تلوينةُ الإيقان القاسي حيث يُقرأ في تقديري، الإحداثُ الدلوزيُّ لفكرة بعينها في الحقيقة:

> [. . .] لم يعد السردُ ذا مصداقيّة، أي دعوى في الحقيقة، ليتحوّل بالجوهر إلى تزييف. وليس هذا البتّة من قبيل «لكلٍّ حقيقتُه»، تنويعا يتعلّق بالمضمون. إنّها قدرة الخطأ التي تحلّ محلّ الحقّ وتُطيح به، لأنّها تضع تآيُنَ أشكال الحاضر غير المتماكنة، أو تكاينَ أشكال الماضي التي ليست هي بالضرورة صادقة [. . .]. يضع السرد المزيِّف للحاضر، فروقا لا يمكن فسْرُها، وللماضي، بدائل متقلْقلة بين الحقّ والخطأ. يموت الإنسان الصدُوق، وينهار كلّ أنموذج للحقيقة لصالح السرديّة الجديدة (**سينما ٢ : الصورة-الزمان**، ١٧١).

يثير هذا الشاهد خمس ملاحظات:

١ . «حقيقة» تتحدّد فيه مرّة أخرى دائما، من الزاوية المحدودة للأنموذج (والنسخة). و«موت الإنسان الصدوق» ليس البتّة سوى موت ذلك البناء النيتشويّ المسمّى «أفلاطونيّة».

٢ . وضع بدائل متقلْقلة بين الحقّ والخطأ (ويحسن القول ههنا دفعا لكلّ خلط، بين الصواب والزلل) كان دائما مقوِّما لحركة

الحقيقة. وفي هذا المضمار يُضرب المثل بأفلاطون الذي يرى أنّ المعَايَاة قيمة مُلزمة للحقيقة، ولا يتردّد في فتح نصوص برمّتها تتناول ضربا من التقلْقُل **المطلق** (من مثل إمكان وامتناع تعليم الفضيلة، أو أنّه من الخطأ أن يكون الواحد وألّا يكون).

٣. مسألة السرْد بما هو حمّالٌ مرنٌ ومفارقيٌّ للحقيقة، قديمة قِدم الفلسفة. قصّة آخيل وسلحفاتُه، والنوادر التي تتعلّق بخصومة أشكال المستقبل العرضيّة (التي يجعل منها دلوز نفسُه وهو على حقّ، حالةً كبرى)، وأقوال الدفاع التي يُبرهَن فيها بحجج دامغة، على أنّ هيلين رائعة، ثمّ على أنّ هيلين سافلة، هذه كلّها لم تنتظر الأعمال «العبقريّة» لبورخيس، ولا «السرديّةَ الجديدةَ»، لكي تكوّن اللذّات التجريبيّةَ لكلّ نظريّة في الحقيقة. هنا أيضا، أفلاطون يُتحقّق من كونه معلّما. مَن بوسعه أن يُثبت أنّ ميثةَ إرْ أصيلِ بامفيليا التي ترد في نهاية **الجمهوريّة**، هي قصّة شفّافة؟ إنْ هي إلّا مكائد وتفريعات.

وأضيف إلى ذلك أنّي شخصيًّا كنت أتصوّر دوما الحقيقةَ بصفتها مسارا متقلّبا، مغامرةً ما بعدْ حدَثيّة من دون قانون برّانيّ، على نحوِ أنَّ بيانَها يستدعي ولا ريب، مصادر السرد كما مصادر الرياضيّات **في الوقت نفسه**. الدورة التي تتحرّك من الخيال إلى البرهان، ومن الصورة إلى الصياغة، ومن البويمْ إلى الماتيمْ، دورةً ضربَ عنها برخيس بالفعل، أمثلةً لافتة.

وإذنْ، يمكن أن تكون مساراتُ «قدرة الخطأ» غير قابلة في واقع الأمر، لتمييزها من المسارات المفهرَسة لقدرة الحقّ.

٤. يمكن أن نجد تفسيرا مبسَّطا لعدم قابلية التمييز تلك.

في نظر من يفكّر مثلي، أنّ تواطؤ الكينونة يقتضي كامل **فعليّته**

وحالّيتِه، تنفرض مسألةُ الحقيقة انتقاشًا محايثا هو بدوره فعليّ ومتحيّنٌ، لجزءِ الكينونة التأسيسيّ للكائنات (المثال عند أفلاطون، السلبيّ عند هيغل، التكوينيّ في ما أعملُ على التفكير فيه. . .). والصعوبة التي لا تُعالَج في مصادر المعاياة والسرديّةِ الماكرة والبرهان المضلِّل، إنّما تكمنُ في الترصُّد البنّاء للأشكال الحاليّةِ للكينونة-الصادقة، لأنّه ليس بالإمكان إحالتها إلى أيّ افتراضيّة. ولنقل إنّ البروتوكول هو بورتوكول **الفصل الصوريّ** للحقائق ضمن الانبساط اللانهائيّ للكائنات الفعليّة الحالّية.

وفي المقابل، في نظر من يفكّر أنّ تواطؤ الكينونة يقتضي أن تكون بالجوهر افتراضيّةً، تنفرض مسألةُ الحقيقة بصفتها قدرة. ويمكن بالنظر إلى هذه القدرة، أن تُعتبَر الأشكال الفعليّة والمتحيّنةُ للكائن، سيمولاكراتٍ، منظَّماتٍ فوضويّةً للخطأ. لأنّ الحقيقة تتدامج والقدرةَ النتّاجةَ للواحد-الافتراضيّ، ولا تكمن بما هي كذلك في أيٍّ من النتاجات الحالّية إذ تُتناوَل نتاجا نتاجا. وبالتالي، لم تعد الصعوبة تتعلّق البتّة بفصْل الأشكال-الصادقة للفعليّ المتحيّن، بل بوصْل فوضى السيمولاكرات بإثباتٍ-صادق محايث. ومن ثمّ، المهمّةُ تقوم على الدورة ضمن حالاتٍ وأشكالِ الخطأ، على نحو أنّنا نكونُ تحت قهْرها وإذْ نتعرّض تزهّدًا لمكَنَتها الديونيزوسيّة، محلَّ عبورٍ للمسار الحدْسيّ الذي يشَمِّل «النزولَ» إلى الواحد-الصادق، و«الصُعودَ» إلى المتكثّر-الكاذب. حدسٌ للاقتدار بما هو كذلك. والمشكل الذي يستدعي عين المصادر التي يستدعيها مشكلُ فصل الأشكال الحالّية للحقّ (استعمال جميع الوسائل لبلوغ الغاية، بين الأناشيد وحساب الخوارزمي)، إنّما هو مشكلُ **تشميلٍ افتراضيٍّ صادق للأشكال الحالّية للخطأ**. لكنّ الأمر يتعلّق دوما بسؤال الحقيقة.

يُشيدُ دلوز بـ«نيتشه الذي يستبدل تحت اسم «إرادة القوّة»، شكلَ الحقّ باقتدار الخطأ، ويحلّ أزمةَ الحقيقة من حيث يلتمس تسويتها نهائيًّا، ولكن على العكس من لايبنيتس، لصالح الخطأ وقدرته الفنّية الخلّاقة...» (**سينما ٢: الصورة-الزمان**، ١٧٢). سيُعترَض عليه بأنّ العملية التي يوصّف هي تحصيلُ حاصل. إذا فكّرتَ في الحقّ بصفته اقتدارا (افتراضيّا)، لا بصفته شكلا فعليًّا حاليًّا، فإنّه من الثابت أنّ أشكال الحقّ ستكون النتاج-الخطأ لذلك الاقتدار. وفي المقابل، إذا فكّرتَ في الحقّ باعتباره شكلا (فعليّا حالّيا)، سيكون الاقتدار (الافتراضيّ) الشكل-الخطأ بإطلاق، الشكل النوعيّ للّاحالّية.

وفي نهاية المطاف، «قدرة الخطأ» هي تحديدا، الاسم الدلوزيُّ المستعار من نيتشه، للحقيقة.

٥. لنلاحظ الاهميّة التي تُضفى في هذا الشاهد حول قدرة الخطأ، على مسألة الزمان. ما يُحسب لبورخيس وما يجعله «يُطيح بشكل الحقّ»، إنّما يتعلّق باستعمالات سرديّة للحاضر والماضي: تكاينُ أشكال الماضي التي يكون صدقها أو كذبها مظنونا فيهما، والحال أنّه من المفروض حدوثُها؛ وتآين أشكال الحاضر التي سيتعيّن أن تتصادَّ. في نظر دلوز، يبدو أنّ الحقيقة (قدرة الخطأ) والزمانَ ينتميان إلى السجلّ نفسه الذي للتفكير. وهذا هو بالفعل واقع الحال: «السبيل الملَكيّةُ» للفكرة الدلوزيّة في الحقّ إنّما هي نظريّتُه في الزمان.

أوّليّة الزمان واللاّتزمين

في بادئ الأمر يتّخذ اقترانُ الحقيقة والزمان شكلَ معاينة سلبيّة: «إذا أنعمنا النظر في تاريخ الفكر، نعاين أنّ الزمان كان دائما العلّة

في أزمة فكرة الحقيقة» (**سينما ٢: الصورة-الزمان**، ١٧٠).
وبالاستناد إلى هذه الأطروحة، يفعّل دلوز (كما كنّا أشرنا إلى ذلك) مفارقةَ أشكال المستقبل العرضيّ، أحد أكبر مواضع الفلسفة اليونانية، المفارقة التي نذكّر بفحواها كالتالي. هب أنّ هذا القول صحيح: «الحدث س يمكن أن يحدث غدا». هذا يعني في الحاضر أنّ س يمكن ألّا تحدث (وإلّا سيكون صحيحا أنّ «س يجب أن تحدث»). بيد أنّه إذا حدثت س غدا، سينتُج عنه أنّ هذه الفكرة الصحيحة (س يمكن ألّا تحدث)، ستكون زُيّفت، على نحوِ أنّه لا بدّ من التخلّي عن فكرةِ أنّ الماضي باعتباره ما حدثَ، هو دائما صحيح. والمحالُ (أنّ س لا تحدث، وإذّاك محال أن تكون قد حدثت) سيكون بمثابة ما يُنتجُه إمكانُه «الصحيح» (فكرةُ أنّه من الممكن ألّا تحدث س).

ما هو استعمال هذه «المفارقة» الذي يختصّ به دلوز؟ هو أنّه لا يمكن أن يوجد اقترانٌ بسيط بين الحقيقة وشكل الزمان. وأنّ هذا هو العلّة التي قضت على الفلسفة لوقت طويل، بأنْ «تنزّل الحقَّ بعيدا عن الموجود، في الأزليّ أو في ما يحاكي الأزل» (المصدر نفسه). ونظريّة اقتدار الخطأ هي التي رفعت هذا المقضيَّ: الزمان هو الأوّل، والحقيقة هي ما يجب الإطاحة به.

لنلاحظ أنّ هذه النتيجة ليست البتّة سوى اختيار بعينه. إذ أنّه يمكن أن نستنتج من دون أن نعتبر ذلك «أمرا مقضيًّا»، من الصعوبات الحقيقيّة التي تكمن في العلاقة بين الحقيقة والزمان، أنّ مقولةَ الزمان هي التي تكون متناقضة وخُبريّة، وأنّه من المشروع، بل من الجذَل، أن نلغيَها لصالح الحقائق. وهذا ما أفكّر فيه فعلا: الحقائق هي كثرات فعليّةٌ وحالّيةٌ تفوقُ قيمتُها «الديونيزوسيّةُ» قيمةَ أيّ إنقاذ

فنومينولوجيّ للزمان. وأميلُ إلى القول إنّ خلفيّةَ تلك القيمة هي الإيقان من كون حالّيةِ الحقائق (العلميّة، السياسيّة، العاطفيّة، الفنّية...) عابرةً للزمان، وأنّنا بالفعل معاصرون لأرخميدس ونيوتن، لسبارتكوس وسان-جوست، للسيّدة مورازاكي وهيلويز، لفيدياس وتاتوريه. هذا يعني أنّا نفكّر وإيّاهم، فيهم، من دون أيّ ضرورة لشميلة زمنيّة.

في الظاهر، يُثبت دلوز العكس. فهو يفضّل الزمان على الحقيقة، ولا سيّما أنّ «الذاتيّة الوحيدة هي الزمان، الزمان غير الكرونولوجيّ مدرَكًا في تأسيسيّته» (**الصورة-الزمان**، ١١٠). لأنّه ينبغي الانتباه في الصياغة أعلاه، إلى التعيينات الغريبة للزمان («غير كرونولوجيّ»، «مدرَكا في تأسيسيّته»). فالمشكل يصير مركَّباً من حيث يرى دلوز كما سنبيّنه في حينه، أنّ:

- الزمان هو الحقيقة نفسُها؛
- الزمان باعتباره حقيقةً، ليس زمنيًا: إنّه افتراضيّةٌ شاملة؛
- ثمّة عدم قابليّة للتمييز بين الكينونة المطلقة للماضي وبين الأبد.

على نحوٍ أنّه لن نغالي إذا قلنا إنّ كلاسيكيّة دلوز تتحقّق كالتالي: التفكير طبقا لحدس جوهريّ وبخاصّة عسير: **الاقتدار الزمنيّ للخطأ هو وأبديّة الحقّ عينُ الشي الواحد**. الأبدُ الذي حالُ كينونتِه هو العودُ (الأبديّ).

هذا القول يجعل دلوز مرّة أخرى، أفلاطونيًّا عن غير إرادة. فنحن نعرف صياغة الشيخ: «الزمان هو الصورة المتحرّكة للأبد». ويمكن أن نعتقد في بادئ الأمر، أنّها تركُزُ لكلّ ما ينفر منه دلوز: الزمان المحسوس، العينيُّ، إذ يُخفَضُ إلى الوضعية البائسة لنسخةِ

أنموذج أبديّ. لكن، إذا أرجعنا كما يتعيّن ذلك، الصورةَ إلى كينونتها سيمولاكرًا (لا إلى الميميزيس)، والأبدَ إلى الواحد بصفته افتراضيًّا شاملا، نفهم أنّ ماهيّةَ الزمان بالنسبة إلى دلوز، وبخاصّة في نظر دلوز، هي التعبير عن الأبَد. وكما يقول بقوّة، الصور-الزمان التي يمكن تحييزها في الاقتدار الخلّاق للكلّ، هي «صورٌ-أحجام، في ما أبعد من الحركة نفسها» (**الصورة-الزمان**، ٢٢). وهذا يعني أيضا أنّ الكينونة العميقة للزمان، حقيقتَه، ساكنة.

لكن، كيف نتفكّر هذا التشميل الساكن الذي يؤسّس حركيّة الزمان؟ مرّة أخرى، ينخرط دلوز في الدائرة البرغسونيّة. الحدس الحاسم يربط بين فكرتيْن.

من جانب، الماضي «لا يتأسّس بعدَ الحاضر الذي كانه، بل في الوقت نفسه» (**الصورة-الزمان**، ١٠٨). وهذه النقطة تطابق بالتمام، منطقَ الواحد. إذ أنّه لو لم يكن الماضي إلّا فواتَ الحاضر، لن يكون خلقا أو اقتدارا، بل غيابا لا رادّ له، وسيكون إنتاجا لإعدام الحاضر-الذي-يفوت. إذّاك، سيتعيّن أن تقال الكينونةُ في النقطة نفسها، على معنيين مختلفيْن: طبقا لكينونتها-المتحرّكة، وطبقا لغيابها. وستكون هنالك قسمة للكينونة تقوم على **التوق إلى الماضي**. وما أبعد هذا التوق عن فكر دلوز (وبرغسون). ذلك أنّ الماضي هو إنتاج موجِب للزمان. وبدلا من أن يُظهر فقدانا للكينونة، أو إعداما لعرَضيّة الصيرورة، الماضي هو إنماءٌ، إتمامٌ للكينونة، اندماج في تغيّر الواحد (لكنّ الواحد هو تغيّره هو بالذات). في واقع الأمر، الحاضر هو نقطة انفتاح الواحد (لكنّ الواحد هو المنفتح)، حيث تتبادل تنويعةٌ للواحد (للديمومة المحض) وحركيّةٌ سطحيّة. عند هذه النقطة، ينفصم الزمان إلى أنواع لخلق مضاعَف. فالزمان فصْمٌ

خلّاقٌ: «يضاعف الزمانُ الحاضرَ في اتّجاهيْن متغايريْن، يمتدّ أحدُها في المستقبل ويسقطُ الثاني في الماضي» (**الصورة-الزمان**، ١٠٩). هذا الفصمُ هو عمليّة الزمان باعتباره عدّةَ اقتدار الواحد. لأنّه لا بدّ لكلّ حدوث على السطح للسيمولاكر (التحيّنُ والتفعّلُ بما هما حاضرٌ «يمتدّ في المستقبل») أنْ يتقرّر في كينونته المحضِ تغيّرًا محايثا للواحد (إنّه الاندماج الخلّاق لماضٍ مًّا، **تحوّله إلى افتراضيّة**).

ومن جانب آخر، الماضي الذي يُخلَق على ذلك النحو، إنّما يدمَج في «ذاكرة» شاملة هائلة هي كينونة الزمان بصفته ديمومةً محضا، تغيّرا نوعيًّا مستمرّا حيث يفعل الماضي كما يفعل كاملُ الافتراضيّ. وفضلا عن ذلك، تكون التناظراتُ محصورة. إذ أنّه كما ينطوي كلّ كائن حالّيّ فعليّ في حدّ ذاته، على افتراضيّته، ينطوي كلّ حاضر في حدّ ذاته، على ماضيه. وكما تنفرق الافتراضيّاتُ المختلفةُ «في العمق» وتقوّم هذه الفروقُ الافتراضيَّ، تتجمّع أشكال الماضي وتتركّبُ لتكوّن الديمومة، أو الماضي الشامل. ثمّة في الحالات كلّها، «دورة صغيرة داخليّة بين حاضر مّا وماضيه» و«دوراتٌ افتراضيّةٌ ما تنفكّ تحدث في العمق، تجنّد كلَّ مرّة، كاملَ الماضي، ولكن تسبح فيها الدورات النسبيّةُ أو تنغمس لكي ترتسم حالّيًا وتحملَ حصيدَها المؤقّت» (**الصورة-الزمان**، ١٠٨).

في اختيار الصورة (الحصيد «المؤقّت»)، ترتسم المقابلةُ بين الحركيّة العابرة للبعد الحالّيّ للحاضر، والأبديّة الكامنة المندمجة في «كامل الماضي» لبُعده الافتراضي.

لا يمكن أن نصف الديمومةَ المحضَ، الماضي الشامل الذي هو والافتراضيّ واحد، بالزمنيّيْن، لأنّهما كينونةُ الزمان، توصيفُه المتواطئ طبقا للواحد. أمّا المنظَّمات المختلفة للزمان فهي «مقاطع»

من تلك الديمومة، ولفظ «مقطَع» يحتمل دائما عند دلوز، حدسًا كاملا للتفعيل والحالّيّة (الفلسفةُ نفسُها من حيث تُعتبَر بناءً لصعيدِ محايثةٍ، هي مقطَعُ شواش). سيفسُرُ دلوز برغسون (أو برغسون سيفسُر دلوز، وهذا مطابق للوجود الفعّال للماضي وجودا متكاينا والحاضرَ)، من حيث يميّز بين مقاطع ساكنة أو آنيّة هي الموضوعات، ومقاطع متحرّكةٍ هي الحركات، وفي الختام بما هي أساس لهذه وتلك، مقاطع شاملة، أصعدة، حيث يتعلّق الأمر في الحقيقة، بالواحد اللازمنيّ، وحيث «تجتمع الموضوعات في الديمومة، إذ تنغمس في العمق وتفقد حوافّها» (**الصورة-الحركة**، ٢٢).

لنشدّد على أسلوبيّة الأساس التي تُبطل دائما ما يؤسّس: فالكائنات تترتّب وتُتفكَّر وتصوَّر في نهاية المطاف، طبقا لتواطؤ الواحد، من حيث تتخلّى عن شكلها وتنحلُّ في عمقها (الافتراضيّ). إذ كما هي الحال في كلّ فكر كلاسيكيّ كبير، **الحقيقةُ هي إبطالٌ أو تخْليةٌ للموضوع الذي هي حقيقتُه**.

يبلغ حدسُ دلوز ذروته مع التعيين التامّ للكلّ (أو للواحد)، في لازمنيّته المؤسِّسة للزمان، بصفته إضافةً. فلا شيء يوضّح بكيفيّة أفضل أنّه إذا كان الزمان هو الحقيقة، فإنّه لا بدّ بالتالي، أن تُتفكَّر كينونةُ الزمان بما هي كينونة الحقيقة، في سياقِ مفهوم يُلغى منه كلُّ بُعْد زمنيّ.

لماذا «لو تعيّن تعريف الكلّ، لعرّفناه بواسطة الإضافة» (**الصورة-الحركة**، ٢٠)؟ لنتّبع ههنا خيطَ تحليل الزمان. ليس الموضوع سوى مقطع ساكن من الديمومة، أو بعد آنيٍّ للحاضر. وبالتالي، لن يكون في حدّ ذاته على إضافة مع موضوع آخر، لأنّه ما من حاضرٍ محض يتواصل مباشرة مع أيّ حاضر آخر. فالحضْرات

إنّما هي تكايُنات بسيطة وزائلة. وبما أنّه ثمّة علائق زمنيّة، شيء من قبيل الزمان، فهذا لا يمكن أن يكون إلّا في العمق، في الفروق التي تتنتّج بين المواضي الفرديّة ضمن الماضي الشامل، ضمن «الدورة الكبرى» للافتراضيّات. لكنّ تلك الفروق العميقة ليست سوى التغيّرات النوعيّة للكلّ، أو كينونة الواحد بما هي تغيّر. ينتج عن ذلك سلبيّا، أنّ «الإضافة ليست خاصّيةَ الموضوعات»، وإيجابيًّا، أنّ «الإضافات والعلائق [...] تنتمي إلى الكلّ» (المصدر نفسه). ومن ثمّ، حركة الموضوعات في المكان بما هي تفعيل وحالّيةٌ أو سيمولاكر، إنّما هي تجاورٌ منفصل لموضوعات-حاضرة. لكنّها في عمقها الافتراضيّ، في حقيقتها، تغيّر داخليٌّ للواحد، ما تحصُل عبارتُه على السطح بواسطة علائق زمنيّة، من مثل المتآين والسابق والذاكرة والمشروع إلخ.، علائقَ تُتعقَّل طالما أنّه يخيّل إلينا أنّها خاصيّاتُ البعد الآنيّ للحاضر. «بالحركة في المكان، تغيّر موضوعات مجموع مَّا مواضعها المتقابلة. لكن بالإضافة، يتحوّل الكلُّ، أو يتغيّر نوعيّا» (المصدر نفسه).

يمكن إذن أن نستخلص من ذلك أنّه «يمكن أن يُقال عن الديمومة نفسها أو عن الزمان، إنّه كلّ العلائق» (**الصورة-الحركة**، ٢١). «كلّ العلائق» هذا هو ما يسمّيه دلوز «الإضافة» (بالألف المكبّرة التي كم هي أفلاطونيّة!). هكذا يتكمّل الحدس الذي يفضي بنا من الزمان بصفته محلَّ الحقيقة إلى لاتزْمينِ الزمان.

الذاكرة والنسيان

سنلاحظ أنّ مجاورة أفلاطون هي أيضا مجاورةٌ لهيغل. إذا الزمان (بصفته افتراضيّا، أو ماضيا شاملا)، هو الإضافة، فهل نحن

بعيدين جدّا عن القوْلة الشهيرة: «الزمان إنّما هو كَيانُ المفهوم»؟ ذلك أنّ هيغل أيضا ينزّل قابليّة فهم الكائن ضمن قانون صيرورة الواحد الذي هو في الوقت نفسه، الواحد بصفته صيرورة. على نحوٍ أنّه يتعيّن على هيغل أيضا أن يقدّر حقّ قدره، الزمانَ، وفي نهاية المطاف، أن يخلع عنه الزمنيّةَ ضمن المحايثة الدائريّة للفكرة المطلقة. أمّا الخصومة بين دلوز وهيغل فتتعلّق بطبيعة العمليّات (السلبيّ ضدّ التعبيريّ، الجدليّة ضدّ الحدس، الانبساط المصّاعِد ضدّ «الفوضى الظافرة»)، ولا تتعلّق بالمونتاج العامّ.

بهذه الكيفيّة، بدا لي دائما أن شطرا من المنازعة مع هيغل، يصدق أيضا على دلوز.

الزمان في تقديري، هو مقولة مشتقّة من الحضْرة، وهو في حدّ ذاته، متكثّر. سأقول إنّ الزمان (أو بالأحرى، زمانا مّا، زمانَ وضعيّة بعينها) هو الكينونة التي ليست قائمةً هنا للمفهوم. وحقيقةٌ مّا هي دائما إبطالٌ لزمان مّا، كما أنّ ثورةً مّا هي خاتمةٌ لحقبة مّا. وبالتالي، من الجوهريّ في نظري، التفكير في الحقيقة، لا بما هي زمان، أو كينونة لازمنيّةٌ للزمان، بل بصفتها **انقطاعا، وقْفًا**.

يبدو لي على العكس من ذلك، أنّ دلوز وهيغل يضعان أنّ الحقيقة هي في نهاية المطاف، ذاكرة، دمجٌ في الكينونة لخصوبتها الحالّيّة المفعَّلة، ماضٍ مطلق. وهما يختلفان وهذا مهمّ جدّا، في بنية الذاكرة: إضافة، أي افتراضيّاتٌ وتفرقاتٌ في نظر دلوز؛ أطوارٌ، أي أشكال كُبرى وضروريّة في نظر هيغل. لكنّ لسيادة الواحد دائما النتيجة نفسها: الحقيقة حفظٌ محايث (افتراضيّة أو مفهوم) لما يشهد على اقتدار الواحد، بصفته تفعيلا وحالّيّةً كما سيقول دلوز، وبصفته تحقُّقيّةً كما سيقول هيغل.

لكن، إذا كانت «الثمّةَ» كثرةً محضا، وإذا كان كلّ شيء حالّيًا مفعَّلا، وإذا لم يكن الواحد، فإنّه لا ينبغي أن نبحث عن الحقّ جهةَ الذاكرة. فالحقيقة على العكس من ذلك، نسّاءَةٌ، بل إنّها على العكس ممّا يفكّر هيدغر، نسيانُ النسيان، الانقطاع الجذريّ، إذا تناولناها في وصْلة مفعولاتها. وهذا النسيان ليس نسيانا لهذا أو لذاك، إنّه نسيان الزمان نفسه، اللحظة التي نحيا كما لو أنّ الزمان (**هذا** الزمان) لم يوجد قطّ؛ أو طبقا للقول العميق المأثور لأرسطوطاليس، وبما أنّ الكينونة المشتركة لكلّ زمان هي الموت، كما لو كنّا خالدين. هذه هي في تقديري، التجرُبة الحقيقيّة للثورات (السياسيّة)، للأهواء (أهواء العشق)، للاختراعات (العلميّة)، وللإبداعات (الفنّية). إنّه في إلغاء الزمان هذا، تولد أبديّةُ الحقائق.

في أهدأ النصوص التي كتبها دلوز حول الحقيقة والتي نجدها في مصنّفه **فوكو**، يسلّم دلوز كلّيًا، أو فوكو يجعل دلوز يسلّم، في ما أبعد من اللعنات النيتشويّة ضدّ الأفلاطونية، وما يتعدّى تقريظ البسويْدوسْ [الخطأ]، بأنّه توجد لعبات حقيقة، بأنّ «الحقيقة لا يمكن أن تفصل عن مسار بعينه يؤسّسها» (**فوكو**، ٧٠). ويطابق هذا المسار بالشميلة الفاصلة، وهذا أمر مقبول كلّيًا بما أنّ هذه الشميلة من جهة ما هي تجرُبة تزهّديّةٌ للّاعلاقة، هي نقطة بداية كامل المسار الحدْسيّ الذي يفضي إلى الحقيقة باعتبارها إضافة: «لا يتحدّد الحقُّ لا بالمطابقة أو بشكل مشترك، ولا بالتناظر بين شكليْن [يتعلّق الأمر بفوكو، أي أنّ «الشكليْن» هما المرئيّ واللغة]. ثمّة فصْل بين الكلام والرؤية» (**فوكو**، ٧١). لكنّ مؤدّى مسار الحقّ كما يفكّ دلوز شفرته عند فوكو، هو في نهاية المطاف، ذاكرةٌ، بل «ذاكرة مطلقة - أو ذاكرة الخارج، في ما أبعد من الذاكرة القصيرة التي تتنزّل في

الطبقات والأرشيفات» (فوكو، ١١٤). ثمّة حدوثٌ للحقيقة حين يكون الزمان ذاتا، بمعنى حيث يكون حدسٌ للديمومة، انغماسٌ في الطبقات العميقة للافتراضيّ، ذاكرة طويلةٌ تستغرق في الماضي الشامل بما هو فعل دائمٌ للواحد. تصيّر الذات حقيقةً، كما تصيّر الزمان ذاتا، هو ما «يجعل كلّ حاضر ينتقل إلى النسيان، ولكن يحْفظ كلّ ماضٍ في الذاكرة» (فوكو، ١١٥). وإذا كان النسيان يقطع الطريق على كلّ عودة من جانب الحاضر، فإنّ الذاكرة هي التي تؤسّس عندئذ، «ضرورةَ معاودة البدء».

الحقيقةُ التي تبدأ شميلةً فاصلةً، أو تجرُبة لفصل الحاضر، إنّما تتكمّلُ أمرا ذكرانيّا بمعاودة البدء دائما.

وهذا يعني أنّه لا يوجد بدءٌ، بل يوجد فقط حاضر مُلغى (بصدد افتراضيّته) وذاكرة تصّاعد إلى السطح (بصدد التفعّل).

وهذا ما لا أسلّم به. لأنّي أقول إنّ كلّ حقيقة هي نهاية للذاكرة، انبساطٌ لبدء بعينه.

العوْد الأبَديُّ والاتّفاق

أنّ الحقيقة ذاكرةٌ، فهذا يُقال أيضا على معنى أنّها ما لا يحدث إلّا من حيث يعودُ، إنّها عوْد. وأنّ الحقيقة ليست زمنيّة، بل مطابِقة لكينونة الزمان، فهذا ما يُقال على معنى أنّ عودَها أبديّ.

من الممكن القولُ إنّ دلوز قد أفرد الأساسيَّ من أعماله للدفاع عن الحدس التأسيسيّ لنيتشه الذي يتعلّق بالعوْد الأبديّ ولبسطه ولفهمه أكثر فأكثر بكيفيّة أفضل. وهذه ملاحظةٌ تعبّر عن الإعجاب، لأنّ كلّ حقيقة هي في تقديري، وفاء. كان وفاء دلوز ضروريّا بقدر ما تتهدّد هذا الغرضَ أشكال خطيرة لسوء الفهْم، سوءَ فهم يكون خطيرا جدّا، إذا ما فهمنا الحدس بالشكل الذي غالبا ما يضفيه عليه صاحبُه: عوْد أبديٌّ للهُو هُو.

الهو هو مقولةٌ فلسفية قديمة، فالهو هو في محاورة السفسطائيّ لأفلاطون، هو واحد من «الأجناس» الخمسة «العليا» التي تُجري (كما يفكّر دلوز)، قسمةً مشترَكة للكينونة. وأشكال سوء الفهم التي حالت دون التوضيح الكامل للخبر الديونيزوسيّ الجيّد للعود الأبديّ للهو هو، سوءَ فهم كان بيّنا حدّ أنّه انتهى بنيتشه إلى ضرب من التحفّظ ونصف الصمت حول حدسه الباهر، إنّما تتعلّق كلّها بالتباسات الهو هو.

في ثلاثة أشكال لسوءِ فهم

ثمّة على الأقلّ تحريفات ثلاثة لغرض العود الأبديّ التي تجعل منه جميعاً مقولةً، تجريدا متعاليا.

١ . يمكن أن نعتقد أنّ العود الأبديّ يُقال كما على موضوعه، على الواحد نفسه. إنّه الواحد الذي يعود، ويعود أبديًّا. لكن، كيف للواحد أن يعود؟ يمكن أن يعود الواحد إذا ما تفكّرناه بحسب هويّته، الواحد = الواحد، وهذا هو مبتدَأ فيشته، وفهمٌ ممكن لحدس برمينيدس (الكينونة واحدٌ لأنّها لا تتهوّى إلا بما هي مطابقة لذاتها، وهي دائريّة، أو مثل كرّة، لأنّها لا يمكن أن تعود إلّا طبقا لهذه الهويّة). سيقول دلوز: في مثل هذا التصوّر لعود الهو هو، هويّةُ الواحد هي «مبدأ» (**الفرق والمعاودة**، ٢٤٥). وينتج عن ذلك أنّ الواحد يكون في وضعيّة متعالية بالنظر إلى المتكثّر. لأنّ الفروق تخضع له، مثلما يخضع التنوّعُ لمبدإ الواحد. فالمتكثّر لا يُعتبر في حدّ ذاته ضمن العود المتطابق للواحد، في ديمومته الثابتة، إلّا بقدر ما يساهم فيه على جهة التردّي، ما يشوّه ويفسد مبدأ التهوّي. يُنسب المتكثّر إلى كينونته الجوهريّة، ويعدَّل شكل الكينونة الفاسد الذي يمثّله، إذ يصوّبه عود الهو هو، بمعاودة إثبات أنّ الواحد هو الواحد، مثلما أنّ الإيمان والنجاة التي تتعلّق به، متضمَّنان كليًّا في بعض الأديان، في قضيّة: الله هو الله. وبالطبع، الكينونة مشترَكة. لأنّها تُقال عن الواحد كما عمّا يعود، وعن المتكثّر كما عماّ ينبغي ألّا يعود. ومن ثمّ، تُقال عن المتهوّي المتطابق بصفته أعلى من الفرْق.

نعلم ما يكفي لتجنّب سوء الفهم هذا للهو هو. إذ أنّ الواحد لا يمكن أن يعود بصفته ذاتا، بصفته تهوّيًا. ذلك أنّ الواحد ليس في

حدّ ذاته سوى **اقتدارِ حدوثِ أحواله المحايثة**. وهذا الحدوث لا يمكن أن يختصّ بهويّة، إذ أنّه لا ينضوي تحت تحصيل الحاصل الواحد = الواحد، بما أنّه المفتوح، التغيّر، الديمومة، الإضافة. ليس ثمّة فكرةٌ في الواحد ستسمح بالتعرّف إليه حين يعود. إذ أنّه لا توجد إلّا أفكار في الواحد، هي نفسُها تغيّرات لاقتداره، مسارات، حدوسات.

يجب أن نقول أيضا إنّ التواطؤ يمنع كلّ فكرة في عوْد الواحد. لأنّه إذا تعيّن على الواحد أن يعود، كما يلاحظ ذلك دلوز مع نيتشه، فهذا يعني أنّه كان قد تعيّن عليه أن يغيب، أن يخرج عن ذاته. كيف سيستطيع ذلك إن كان متواطئا؟ سيتعيّن أن يكون معْرُوكا من الداخل بالسلبيّ، كما هي الحال في الأشكال المتتالية للمطلق عند هيغل. عندئذ ستُقال الكينونة إذ تُفهم باعتبارها حركةً جدليّة، أو مبدأ لهذي الحركة، على الأقلّ في معنييْن: الخروج والعود، اللاموسوط والسلب، التخارج والتداخل.

يجب أن نستنتج إذن أنّ العود الأبديَّ (المعاوَدة) «ليست دوامَ الواحد» (المصدر نفسه)، وأنّ موضوع العود الأبديّ «ليس الهو هو» (المصدر نفسه).

٢. يمكن أن نعتقد أنّ العود الأبديّ ليس في حقيقة الأمر وأنطولوجيًّا، عودَ الواحد نفسه، بل هو ضرب من القانون الشكلانيّ يُفرض على الشواش. سينتجُ العالَم-الواحد عن مبدأيْن، وليس عن مبدإ واحد. وستكون هنالك ميول إلى التحلّل وإلى الفساد تعيُّناتٍ لما هو كائن، أو للمادّة، وسيلزم من ثمّ، الدوْرُ، استعادة الهو هو، تصويبًا تشريعيًا للميْل الأوّل. سيكون الكوْن نتيجةً، ربّما انتقاليّةً،

لصراع مبدئيّ بين الانحلال والعوْد، من قبيل ما نجد عند إنمبيذوقليس، حيث الكينونةُ مسرحٌ لصراع المحبّة والكراهيّة، مبدإ الربط ومبدإ الحلّ. سيكون بالإمكان العمل على تأويل «دلوزيّ» لفهم العوْد هذا. إذ أنّ صعودَ الافتراضيّ سيكون العودَ، انخراط الواحد في السيمولاكرات أو الكائنات، في حين أنّ الكائنات نفسَها ستعني إذ تخضع للشميلة الفاصلة، المتنافرَ والحلّ.

لكنّا نعلم أنّه بالنسبة إلى دلوز، ليس ثمّة كائنات «في حدّ ذاتها» يُفترَض أن تتبع مبدأ داخليّا للحلّ ومبدأ خارجيّا للمعاودة أو للعوْد. ولا ريب أنّ كلّ موضوع هو مضاعَف، متحيّنٌ فعليٌّ من جانب وافتراضيّ من جانب آخر. ولكن ما هو مستبعَد على الإطلاق (مع أنّي قلت إنّه استبعاد يعسر التمسّك به)، هو أن يقوم نصفا الموضوع على مبدأيْن مختلفيْن. إذْ بما أنّه ثمّة تعقّلٌ للنصف الحالّي الفعليّ للموضوع، فإنّه يكمن تحديدا في حدس افتراضيّته. وبما أنّه ثمّة تعقّلٌ لنصفه الافتراضيّ، فإنّه يكمن رأسًا في الافتراضيّة نفسها، ولكن منسوبةً عندئذ إلى اللعبة الكاملة للافتراضيّ. ثمّة الدورة الصغرى والدورة الكبرى لحدس الافتراضيّات، وليس ثمّة فصمٌ ممكن للدورة عينها طبقا لمبدأين مختلفيْن. وفضلا عن ذلك، اقتدار الواحد بصفته تفكيرا، هو بالتحديد هذا: ليس ثمّة إلّا حدس واحد. ذلك هو المعنى الأنطولوجيّ العميق الذي يعطيه دلوز لملاحظة معروفة جدّا لبرغسون مُفادُها أنّ كلّ فلسفة كبرى إنّما تقوم على دأْب وعودة حدس وحيد.

لنقل باختصار شديد إنّ هذه نقطة ستبعث على التفكّر أولئك الّذين ما زالوا يعتقدون أنّ دلوز يمكن أن يغطّي بنفوذه النقاشات «الديمقراطيّة» والتنوّعَ المشروع للآراء والإشباعَ الإشهاريَّ للرغبات

وذلكَ المزيجَ من المتْعانيّة الغامضة «والنقاشات الهامّة» الذي يقوم عندنا مقام فنٍّ حياة. فليتفحّصوا عن كثبٍ مَن هم أبطال الفكر عند دلوز: بارتليبي الكاتب عند ملفيلْ («أرغبُ في ألّا أفعل ذلك»)، أو ما لا يقبل التسمية عند بيكيتْ («سأواصل، لا أستطيع أن أواصل، سأواصل»). وسيعلمون ما هو صراطُ الحدس الأوحد.

يرفض دلوز قراءةً تشريعيّة للعوْد بما أنّها تقوم في نظره، على أنموذج أفلاطونيّ: «يمكن أن يُحدّد المضمون الظاهر للعوْد الأبديّ طبقا للأفلاطونيّة بعامّة: عندئذ يمثّل كيفيّة تنظيم الشواش بفعل الصانع، وعلى منوال نموذج الفكرة الذي يفرض عليه الهو هو والمتماثل. العود الأبدّي بهذا المعنى هو الصيرورة-المجنونة التي يُسيطر عليها، ذات المركز الواحد، الصيرورةَ التي يتحتّم عليها أن تنسخ الأبد» (**منطق المعنى**، ٣٠٤). لا يمكن أن يكون العودُ الأبديُّ قانونا يطبّق بعنف على مادّة متمرّدة، من دون أن يصير إلى مبدإ متعال.

ليس من المؤكَّد بالطبع أنّ هذه النتيجة النسيقة بالتمام، يتعيّن أن تستمدّ شرعيّتها بالرجوع النقديّ إلى «الأفلاطونيّة». حين يستخدم صانع حكاية **الطيماوس** (التي هي أيضا رواية، سرديّة أسطوريّةٌ غريبة) العنفَ، فذلك هو في بادئ الأمر لغايةِ المطابقة بين دائرة الهو هو ودائرة الآخَر اللّتيْن «تأبيان» الاشتراكَ في أيّ شيء. وعليه، من الممكن أن نثبت أيضا أنّ العودَ الكوسْميَّ [الكونيَّ] يتأسّس عند أفلاطون، على شميلة فاصلة. آنذاك، هل سنكون بعيدين جدّا عن دلوز عندما يقول: «ما يعود إنّما هو السلسلات المتنافرة بما هي متنافرة» (**منطق المعنى**، ٣٠٥)؟ لقد بدا لي دائما أنّ للكوسمولوجيا المرويّة لأفلاطون شيئًا مّا دلوزيًّا، من حيث بناءاتُها البيولوجيّة،

ورياضيّاتُها الاستعاريّة، وشخصيّتُها المفهوميّة (الصانع)، و«علّتُها الضالّة» المُلغزة، وانفصالاتُها العنيفة، والعلاقة الغريبةُ التي لا هي بجوّانيّة ولا بِبرّانية، والتي تحبُكها بين الزمان الكونيّ للعوْد وبين الأبد.

يجب إذن أن نفهم أنّ العود الأبديَّ في نظر دلوز، ليس البتّةَ مبدأ نظام مفروض على الشواش أو على المادّة. بل على النقيض من ذلك تماما، «سرّ العود الأبديّ [. . .]، هو أنّه ليس شيئا آخرَ سوى الشواش، القدرة على إثبات الشواش» (المصدر نفسه). ما يعودُ أبديّةً حيّةً، هو أنّ كلّ نظام حالّيٍّ فعليٍّ ليس البتّة سوى سيمولاكر، وأنّ كينونة السيمولاكر هذا التي يجب معاودةُ إثباتها، هي التداخل الشواشيُّ لجميع الافتراضيّات ضمن الواحد. لقد قلنا إنّه الواحد وحسب هو الذي يعود. ما يعودُ، هو أنّ كلّ نظام وكلّ قيمة إذْ **يُتفكّران تبدّلاتٍ للواحد**، ليسا إلّا فروقَ فروقٍ، تنافرات انتقاليّة، كينونتُها العميقة هي التداخل الكلّيّ للافتراضيّات. ما يعودُ هو «جميعُ [الفروق] من حيث تركّب فرقها ضمن الشواش بلا بداية ولا نهاية» (المصدر نفسه). فالعود إنّما هو إثباتٌ أبديٌّ للهو هو من حيث هو وحده تحديدا الفرْق الشواشيّ.

إذّاك تتوضّح المنزلة الدقيقة للهو هو من عبارة «العود الأبديّ للهو هو»، طبقا لخطّ حدْسيّ يمتدّ بين خطر فهم أنّ الواحد هو الذي يعود (العودُ الذي للواحد)، وخطر فهم أنّ الواحد هو الذي يفرض على التنوّع قانونَ العوْد (عود يصدر عن الواحد، ولكن خارجه). فالمبرهَنة الصعبة إنّما تقال: «العودُ الأبديُّ هو الهو هو الوحيد» (الفرق والمعاودة، ٢٤٦). ههنا لا بدّ من حدْس أنّ **الهُوَهُويّةَ لا تتقدّم من حيث الوجودُ العود الأبديّ، لا بصفتها هويّة الواحد،**

ولا بصفتها أنموذج علاقات بين الكائنات. ليس ثمّة «الهو هو» إلّا بقدر ما يُثبَت الفرْق المطلق، أي الشواش بصفته اسمَ المفتوح. لكنّ هذا الإثبات هو العود نفسُه.

لا هويّةً للواحد ولا قانونا خارجيًّا للمتكثّر، العودُ هو خلقٌ للهو هو لأجل المنفرِق وبالمنفرقِ. ولا يعني هذا البتّة أنّ الواحد ينفصل في العوْد، عن المتكثّر أو يستغرقه. بل أنّ المتكثّر مثبَتٌ فيه، في ما أبعد من مغزاه سيمولاكرا، بصفته شميلة فاصلةً سطحيّة، وشواشا عميقا.

لذلك يُقابل دلوز الشكل اليونانيَّ للكوسموس، الشكلَ المقنَّن والمتعالي للعوْد، بالخاوسموس [الشواش النسيق]، مستعيرا بهذا عبارةً من جويْسْ. ويُقابل الانسجام الذي يُفترض أنّ العود في معناه المحرَّف، يُضفيه على الظاهرات، بـ«الشواش-الضلال» ضمن الجذل الإثباتيّ للسيمولاكرات التي يؤسّسها العود الحقّ ويُبطلها.

٣. ختاما، يمكن أن نعتقد أنّ عود الهو هو هو حسابٌ خفيٌّ سيتحكّم من الاتّفاق، ضرب من الانتظام الإحصائيّ، كما في حساب الاحتمالات. يمكن أن يوجد في السلسلات القصيرة، ظاهرُ تعسّف وتباين. ومثاله أنّا سنرى حالة أو مثالا، يحدث كثيرا من المرّات، وآخرَ باحتماليّة مشابهة، لا يحدث أو يكاد لا يحدث أبدا. كذلك الأمر في لعبة الوجه والقفا، إذا ظهر القفا عشر مرّات تباعا. لكنّا نعاين أنّه إذا كانت السلسلة طويلة بالقدر الكافي، يضمحلّ التنافر، وينزع الأمر إلى تقرُّرِ قانونِ الهو هو بين أحداث ذاتِ احتماليّة متشابهة. لأنّه إذا لعبتَ عشرة آلاف مرّة، فإنّ عدد ظهور «القفا» سيكون قريبا من عدد ظهور «الوجه» بالمعنى التالي: سيكون

التفاوُت ضئيلاً بين كلا العدديْن وخمسةِ آلاف، العدد الذي هو التحقيق الأمثل للهو هو، تحديدا خمسةُ آلاف ظهور لكلّ من الحدثيْن، إنْ نسبناه إلى العدد الجمليّ (عشرة آلاف) للأحداث. وإذا لعبتَ عددا لا متناهيا من الرمْيات، سيكون هنالك عودٌ مضبوطٌ للهو هو، من حيث سينزع الفرْقُ بين ظهور «القفا» وظهور «الوجه»، إلى الصفر. على هذا النحو، سيكون عودُ الهو هو ما يُبطل الاتّفاقَ، طبقا لاقتدار لانهائيٍّ للُعبة العالَم.

هل يجب أن نضيف أنّ هذا العوْدَ أبديّ؟ نعم، لا بدّ من ذلك. لأنّه إذا كان يمكن دائما أن تبقى في الزمان القابل للقيْس أو المتناهي، تبايُناتٌ أو تبدُّلاتٌ بلا مفهوم، فإنّه ثمّة بالضرورةِ في ما بعد الزمان أو على حدّه، إثباتٌ لتطابق الواقعيّ واحتماليّته. بالنسبة إلى لاعب أبديّ يرمي فعليًّا قطعةَ النقود ما لا نهاية له من المرّات، يظهر «القفا» مرّاتٍ تعدل بالتمام مرّاتِ ظهور «الوجه». وبالتالي، عود الهو هو إنّما يفرض قانونَه على الاتّفاق، من منظور الأبديّة وطبقا للأبديّة. وسنقول أيضا في سياق هذه الرؤية للأشياء، إنّ العود الأبديّ للهو هو ما يُثبتُ عدمَ وجود اللامحتَمل.

بيد أنّه إذا كانت مسألة اللعب ورمي النرد والاتّفاق، على هذا القدر البالغ من الأهمّية في نظر دلوز (كما هي الحال عند ملّارميه أو نيتشه)، فلأنّه من همّ دلوز إلى أعلى درجة، أن يدحض التصوّر الاحتماليَّ للعود الأبديّ، وأن يحفظَ في صميم الاقتدار اللانهائيّ للواحد، حقوق التبايُن والتنافر واللامحتمَل.

ولنلاحظ بإيجاز أن هذه الإرادة الدلوزيّة تتعارض بوضوح مع الإرادة الملّارميّة، المفكّر الذي تطوّر موقف دلوز منه بقدر معتبرٍ بين القوّة النقدية في **الفرْق والمعاودة** وبين محاولاتِ الادراج والضمّ في

فوكو والطيّة. في تقديري، الترتيب الأصليّ هو الأصوب. محال أن يكون التقاءٌ بين إحيائيّة دلوز والأنطولوجيا الطارحة عند ملّارميهْ. وأقوال هذا وذاك في الاتّفاق بخاصّة، تتعارض تعارضا جذريًّا. ما يقول مالّارميه هو: «ينبثق اللانهائيُّ من الاتّفاق الذي نفيتموه». وما يقول دلوز كما سنرى ذلك، يمكن أن يُقال: «ينبثق الاتّفاق من اللانهائي الذي أثبتُّموه».

لماذا من الأهميّة بمكان في فلسفة دلوز، أن يتفكَّر تصوّرُ العود الأبديّ للهو هو على أنّه إلغاء للاتّفاق باللامتناهي، باعتباره سوءَ فهم؟ لأنّه لو كان صحيحا، لما كان الاقتدار اللامتناهي للواحد الفرْقَ، بل الهويّة؛ ولما كوّن اختلالَ الافتراضيّ، بل توازن الحالّيّ الفعليّ. وبشكل أعمق، لن يعود من الوارد التعرّف إلى الواحد بصفته إنتاجا لسيمولاكرات متنافرة مشروطةٍ بالشمائل الفاصلة. بل سيتجلّى بصفته سلطةَ الهو هو، من حيث «المساواة» بين جميع الفرَص وجميع الأحداث، ومن حيث إلغاء سائر اللامحتمَلات. سيتعيّن إذّاك أن تُقال الكينونة على الأقلّ بمعنيْين: معنى «الرمْيات» المتبدّلة للأحداث (ضمن التناهي الزمنيّ)، ومعنى تماثلها التعادُليّ، مجرّد ضرورتها المحض (ضمن مفعول العود الأبديّ للهو هو). أمّا التمسّك بالتواطؤ فيقتضي التمسّك بالاتّفاق، بالتنافر وباللامحتمَل، حتّى ضمن أحوال اللامتناهي.

لكن، ما هو حينئذ، العود الأبديّ، وكيف يتلاءم مع الاتّفاق؟ السؤال عسير جدّا، وعلى الرغم ممّا لا يعدّ ولا يحصى من معاودات المعالجة التي أخضعها له دلوز من كتاب إلى كتاب، لا نستطيع أن نكون على يقين من أنّ إجابته كافية شافية.

لا يجهل دلوز كما هي الحال عنده دائما، هذه الصعوبة، بل

يواجهها بكلّ فطنة. فهو يعلم على سبيل المثال، أنةّ ابتداءً من رمية النرد الثانية يبدأ مسار الهو هو الذي سيكون بالضرورة، منتصرا إلى ما لا نهاية له: «لعلّ الرمية الثانية تحصُل ضمن صُروفٍ تتعيّن بخاصّة بالرمْية الأولى، كما في سلسلة ماركوفْ، تتاليًا لمعاودة سَلسَلاتٍ جزئيّة» (فوكو، ١٢٥). وهو يتحدّث عن عدم خلوص سلسلة الرمْيات الذي ينبسطُ «ضمن أخلاطٍ من التبدّل والتبعيّة». وبإيجاز، يلتمس دلوز ضدّ حساب الاحتمالات، وفي الوقت نفسه، التمسّك بشكل اللعب الاتّفاقيّ وطرْحهَ من سلطان الهو هو. أو عكسيًّا: يلتمس الاضطلاع بمسألة العود الأبديّ، وعدمَ التضحية له بالاتّفاق بأيّ حال من الأحوال.

«رمْية النرد الحقيقيّة»

لأجل ذلك، لا بدّ من تحديد «رمية النرد الحقيقيّة» (**الفرق والمعاودة**، ٥٤٦)، ضدّ الخُبريّة والحسابات الشكلانيّة. خاصّيات رمية النرد هذه ثلاثٌ:

١. هي وحِدَة. لأنّه لو كان ثمّة (بالفعل، أنطولوجيّا) رميات عديدة، لوجبَ أن يثأر الهو هو عدديًا. هذه هي ولا ريب النقطة التي تتركّز فيها شديدا فلسفةُ دلوز. لأنّه إذا لم يكن ثمّة إلّا رمية واحدة، وإذا كانت «الرميات تتميّز صوريًا، إلّا أنّه بالنسبة إلى رمية موحّدة أنطولوجيًّا، تتضمّن الاسقاطاتُ وتحوّل تركيبات الرميات بعضها في بعضها الآخَر عبر الفضاء الوحيد والمفتوح للمتواطي» (المصدر نفسه)، فإنّه يتحتّم إثباتُ أنّ تعدّد الأحداث صوريٌّ محضٌ، وأنّه لا يوجد إلّا حدثٌ بعينه هو بكيفيّة مًا، حدثُ الواحد. وكنّا قد رأينا أنّ دلوز بالفعل لم يكن يتراجع أمام هذي النتيجة. فالكينونة هي حقّا

الحدث الأوحد، «الرمية الوحيدة بالنسبة إلى الرميات جميعا» (**منطق المعنى**، ٢١١).

٢. هذه الرميةُ الوحِدةُ هي إثباتُ الاتّفاق برمّته. فلن يكون من الممكن أن يكمن الاتّفاق في سلسلة رميات تعرّضه للاحتمالات، وفي نهاية المطاف، إلغائه إلى ما لا نهاية له ضمن توازنات الهو هو. فلا بدّ أن يكمن ويتحقّق في رمية النرد الوحيدة. وبالتالي، رمية النرْد هذه ليست من حيث نتيجتُها العدَديّة، إثباتا لاحتماليّتها أو لعدم احتماليّتها. إنّها إثباتٌ مطلق للاتّفاق بما هو كذلك. إنّها «إثباتٌ للاتّفاق دفعةً واحدة» (المصدر نفسه)، وهي رمية النرد التي لها اقتدارُ «أن تثبت الاتّفاق، أن تتفكّر كاملَ الاتّفاق، والتي ليست هي بخاصّة، مبدأ، بل هي غيابٌ لكلّ مبدإ» (**الطيّة**، ٩٠). ولا ريب أنّه في كلّ رميةِ نرد (في كلّ حدث)، ثمّة تمييز صوريٌّ بين النتائج العدديّة. لكنّ الاقتدارَ الخاصّ بالرمية هو وحيد ومتواطئ، إنّه الحدثُ، وهو الذي يُثبتُ في رمية وحِدَةٍ، الاتّفاق في جملته، من حيث هي رميةُ الرميات جميعا. فليست النتائج العدديّة سوى تصريفات سطحيّة، سيمولاكراتِ الرمية الكبرى.

٣. أخذ يتراءى لنا محَلُّ العود الأبديّ. ما يعود أبديًّا في كلّما حدث، في التنافرات والشمائل الفاصلة جميعا، ما يعود كلّما رُمي النرْد، هو **الرمية الوحِدَةُ والأصلانيّةُ للنرد التي لها الاقتدار على إثبات الاتّفاق**. في الرميات جميعا، الرميةُ نفسها هي التي تعودُ، لأنّ كينونة الرمي ثابتةٌ في تعيّنها نتّاجةً: إثباتُ كامل الاتّفاق دُفعةً.

وكما هي الحال في غالب الأحيان عند دلوز، الخلاص الذي بين مفهومين مهدَّديْن بـ«أفلاطونيّة» الهو هو (هنا، الاتّفاق والعود الأبديّ)، يكمن في مجرّد المطابقة المحض بين المفهومَيْن. ما هو

«العود الأبديّ بعينه» (**منطق المعنى**، ٢١٠)؟ سرعان ما يقول لنا دلوز إنّه «إثبات الاتّفاق دُفعةً، الرمية الوحِدةُ لكلّ الرميات، كينونة وحِدةٌ لكلّ الأشكال ولكلّ المرّات، دأب وَحِدٌ لكلّ ما يوجد» (**منطق المعنى**، ٢١١).

ختاما، العود الأبديُّ هو الواحد بصفته إثباتا للاتّفاق، لتَقرُّرِ الاتّفاق دُفعةً، الذي يعود باعتباره كينونة فعّالةً للرميات جميعا، للأحداث بالاتّفاقِ جميعا. لكن يمكن أن نقول أيضا إنّ الاتّفاق هو الواحد بصفته عودا أبديّا، لأنّ ما يجعل حدثا مّا بالاتّفاق، هو أنّ له ما هو بمثابة الاقتدار الفعّال الأوحد، ما هو بمثابة الافتراضيّة التكوينيّة، ما يعود، أعني الرمية الكبرى الأصلانيّة.

عند منتهى هذا المنطق، ثمّة ولا ريب نظريّة افتراضيّةٌ للعرَضيّة. ما هو دأبٌ في جميع الأحداث المحايثة لاقتدار الواحد، ويعود فيه أبديًّا، إنّما هو **الاتّفاق بما هو اتّفاق الواحد نفسه**. وماذا عسى أنْ يعني «اتّفاق الواحد» اللهمّ إلّا العرضيّةَ المطلقةَ للكينونة؟ في نهاية المطاف، العود الأبديُّ هو الإثبات المتواطئ منبسطًا في جميع الأحداث التي تحلّ بالكينونة، لعرضيّتها بالذات. وهنا سنجد أيضا منطق المعنى. فنحن نعلم أنّ التواطؤ هو توزيع المعنى طبقا للّامعنى. ويمكن أن نقول: في كلمّا حدث للمعنى، يعودُ أبديًّا أنّه نتاجُ اللّامعنى.

نيتشه أو ملّارميه؟

عند نهاية عام ١٩٩٣، كان دلوز في ما يتعلّق بمفهوم ما لا يقبل الحسْمَ الذي كان مشترَكا بيننا وإنْ في استعمالات مختلفة جدّا، قد

استأنف معالجةَ مسألة رمية النرد في اقترانها المباشر بالافتراضي. وبالفعل كان قد وضع أنّ ما لا يقبل الحسم إنّما يتعلّق بتدفّق الأحداث المحض، من طراز رمية النرْد. وكان يعاود القول بوضوح كبير، إنّ مختلف رميات الافتراضيّ يمكن أن تكون متمايزةً صوريًّا وتبقى مع ذلك أشكال عين الرمية الواحدة. على نحو أنّ مختلف الرميات لا تقبل الحسم، وألّا حسمَ يكون الحسمَ النهائيّ، وأنّها جميعا تتصّل في بينها وتمرّ بعضها في بعض.

كنت أقول في قرارة نفسي إذ أتفكّر تواترَ الصيغ شبه المتطابقة عند دلوز منذ نهاية الستينيّات، إنّ عدم قابلية التمييز بين الرميات (بين الأحداث، تدفّقات الافتراضيّ) كان يكوّن في نظره أهمّ نقاط مرور الواحد. وفي المقابل، الانفصال الأنطولوجيّ المطلق للحدث، أنّه يحدث لوضعيّة من دون أن يتحوّل إلى افتراضيّة بأيّ شكل من الأشكال، هو قاعدةُ ما هو بكيفيّة لا تختزَلُ، الطابعُ الأصليّ والمبتدَع والاتّفاقيُّ للحقائق. وإذا كانت حقيقةٌ مًّا غير قابلة للتمييز، فليس ذلك البتّة بالنظر إلى الحقائق الأخرى (التي هي بالنسبة إليها قابلة للتمييز بكيفيّة مضاعَفة، أي من حيث الوضعيّة التي تتنزّل فيها، ومن حيث الحدث الذي يُحدثها)، بل بالنظر إلى مصادر تمييز الوضعيّة التي تصدر عنها. لأنّه لو كانت حقيقة مّا تقبل التمييز من حيث مصادرها، لما كانت في هذه الوضعيّة، لا إبداعا ولا اتّفاقا.

وبالتالي، أرى على العكس من دلوز، أنّ رميات نرد الأحداث هي جميعا، متمايزة بإطلاق (وعكسيًّا، شكل الأحداث جميعا، هو هو)، أنطولوجيّا. هذه الكثرة الأنطولوجيّة لا تكوّن أيّ سلسلة، إذ أنّها انفراق عشوائيّ (ندرة الأحداث)، ولا يمكن جمعُها. ولا تعدادَ

يجمع الأحداث، ولا افتراضيّ يُخضعها للواحد. وبما أنّه لا توجد سلسلة، لا يوجد أيضا إمكانُ استعادة الهو هو من باب الاحتمال. وعليه، لا أعتقد في العود الأبديّ للهو هو بأيّ معنى من معانيه، لا المعنى البرمنيديّ (دوام الواحد)، ولا الكوسمولوجيّ (قانون الهو هو مفروضا على الشواش)، ولا الاحتماليّ (توازنٌ يحصل إلى ما لا نهاية له، لسلسلة بعينها)، ولا النيتشويّ-الدلوزيّ (إثبات الاتّفاق دفعةً واحدة).

في خصومة تلك الحقبة التي تجسّدت في تراسلنا، اتّخذت هذه **المنازعة** الحميميّة (بالنسبة إليّ) شكل تأمّل في تصوّرينا المتقابليْن للاتّفاق. إذا كان الاتّفاق في نهاية المطاف عند دلوز، إثباتا للواحد في جميع آثاره المحايثة، فإنّه في نظري، محمولُ عرَضيّة **كلّما** حدثٍ. بالنسبة إلى دلوز، الاتّفاق هو لعبة الكلّ، تُلعب دوما من جديد كما هي. بالنسبة إليّ، ثمّة كثرةُ (ومن ثمّ، ندرةُ) اتّفاقات، على نحو أنّ اتّفاقَ حدثٍ مّا إنّما يحدث اتّفاقا، وليس طبقا لتواطئ الواحد في عباراته.

في أثناء صائفة ١٩٩٤، كنت أشدّد على مدى تعارضنا في ما يتعلّق بالاتّفاق. لأنّه إذا يبقى الاتّفاق في نظر دلوز، لعبةَ الطيّات المتحيّزة للكلّ، فإنّه بالنسبة لي، مادّةُ الحقيقة نفسُها، بما أنّ خلاء الكينونة لا يصّاعد إلى سطح وضعيّةٍ مّا إلّا على منوال الحدَث. وكما تكون الحقائق مفردة غيرَ قابلة للمقارنة، يتعيّن على الاحداث الاتّفاقيّة حيث تجد مصدرها، أن تكون متكثّرة مفصولةً بالخلاء. فالاتفاق تعدّديّ، ويصدُّ وحدانية رمية النرد. هذا الاتّفاق إنّما يحدُث لنا اتّفاقا. وختاما، لا تتحقّق عرضيّة الكينونة في واقع الأمر، إلّا إذا كان ثمّة أيضا اتّفاق الاتّفاقات. لكن، بالنسبة إلى دلوز، تتحقّق

العرَضية دفعةً، بما أنّها تُتناوَل ضمن قانون الواحد. لا يوجد اتّفاق الاتّفاقات، وهذا هو الثمن الذي يُدفع مقابلَ مَلاَءِ الكينونة.

من جانب، تصوّرٌ لَعِبيّ وحيويّ للاتّفاق، ومن جانب آخرَ تصوّرٌ نجْميٌّ لاتّفاقِ الاتّفاق. في نهاية المطاف، إمّا نيتشه وإمّا مالّارميه.

في هذه النقطة بالذات، لم يواصل دلوز المحاورة. وإنّي لَمُستأنِفها ههنا. لكنْ، أنّه لم يعُد بيننا ليجيبني، ففي هذا الخيبةُ كلَّ الخيبة. إذ أنّه كم هو أحبُّ إليّ مرّة أخرى، أن يقول كما كان يفعل شرِها في شتّى المواضع، إلى أيّ حدّ إنّ لفلسفتي قيمة تفكّريةً (ولنفهم: قيمة مضادّة، كوكبة نواقص كبرى)، سلبيّةً، وتماثليّةً، إنّها تعال، وإنّ لها جميعَ صفات الفكرة الكنْطيّة! لكن بالنسبة لي، هَيْتَ لنا! ليس الموتُ، ولا يكون الموت البتّة حدثا، على العكس من قناعته البطوليّة التي كانت تقوم على الدمج في الواحد وفي وحدانية الاتّفاق.

الخارج والطَيّة

ما التفكير فعلا؟ نعلم أنّه على الدوام، سؤال مركزيٌّ من أسئلة الفلسفة. ونعلم أيضا أنّه يتعلّق بربْط الإجابة بسؤال آخرَ: ماذا عن الكينونة؟ ونعلم في المقام الثالث، منذ برمنيدس، أنّه أيّا كانت المعالجة المفهوميّة لذلك الربْط، أو الإجابة المقدَّمة على سؤال الكينونة، لا بدّ من الانتهاء إلى الصيغ الممكنة لقضيّة واحدة: «الهو هو هو في الآن نفسه، تفكير وكينونة».

يكمن السهمُ العظيم لهيدغير، في أنّه أعاد بتكثيف شديد، صوْغَ تلك الأوامر بما هي التي تحدّد مزاولة الفلسفة. وكلّ عمل فلسفيّ خلّاق اليوم، من مثل العمل الفلسفيّ لجيل دلوز، إنّما يتمسّك في سياق أحوال العصر، بالأسئلة الثلاثة: ماذا عن الكينونة؟ ماذا عن التفكير؟ كيف يتحقّق التطابق الجوهريُّ بين التفكير والكينونة؟ ومن ثمّ، يمكن أن نقول إنّ الكينونة تتحدّد عند دلوز، بصفتها واحدا، حياةً لاعضويّة، محايَثةً، وهبًا لا معنى له للمعنى، افتراضيًّا، ديمومةً محضا، إضافةً، إثباتا للاتّفاق، وعوْدا أبديّا. وإنّ التفكير هو شميلة فاصلةٌ، وحدسٌ، ورميةُ نرْد، وقهرٌ تزهّديٌّ لحالة بعينها، وقوّةُ الذاكرة.

بقي أن نمعن أكثرَ في نظريّة الربْط. على أيّ معنى يتطابق

التفكير والكينونة، وطبقا لأيّ استعمال للتطابق؟ لأنّ التطابق المنطقيَّ، الـ أ = أ، مرفوضٌ عند دلوز، بما أنّه مقولة من مقولات «الأفلاطونية».

ديكارتيّة مضادّة

ثمّة تقليد تليدٌ يتفكّر تطابق التفكير والكينونة باعتباره مبدأً. في **مقالة الجيم من ما بعد الطبيعة**، يعالج أرسطوطاليس إمكانيّة تفكير في الكينونة بما هي كينونة طبقا لثلاثيّةِ مبدإ التطابق ومبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع. أمّا قناعة دلوز فهي أنّنا لم نعد قادرين على سلوك هذي السبيل. وليس هذا مسألةَ إرادة حسنة: لم نعد قادرين على ذلك. إذ أنّ الفكر الذي «يقرن» ضمن مبادئ، كينونةَ الكينونة وكينونة التفكير، هو ممتنع علينا بالفعلِ من حيث وضع العالَم (أي من حيث الكينونةُ نفسُها، في الهيئة المعاصرة لأحوالها، أو لسيمولاكراتها): «لقد قدَّم لنا نيتشه وملّارميه من جديد كشْفا لفكرة-عالَم تصدر عنها رميةُ نرد. لكن، يتعلّق الأمر عندهما، بعالَم من دون مبدإ، عالَما فقدَ المبادئ كلَّها» (**الطيّة**، ٩٠).

هل يجب أن نستنتج من ذلك انفصالا لا فكاك منه بين الكينونة والتفكير؟ كلّا، ولا ريب. كيف سيضطلعُ بذلك الانفصال مفكّرُ الواحد الأكثر راديكاليّة منذ برغسون؟ يقول لنا دلوز إنّه لا بدّ من تقريظ فوكو من حيث أضطلع في أقصى دقائق تحليلاته، بأنّ «المعرفةَ كينونةٌ» (**فوكو**، ١١٩). وبالتالي، المشكل هو مشكل تطابق غير **مبدئيّ** بين التفكير والكينونة.

يمكن أن نستند ههنا إلى تقليد كبير يجد جذوره في ديكارت، ويُقيم سؤال الكينونة-التفكير ضمن إشكاليّةٍ تتعلّق بالذات. لا يقتضي

هذا التقليد على الأقلّ في الظاهر، الرجوعَ إلى تعالي المبادئ. إذ أنّ الرّبط يتحقّق فيه بافتراض ذاتٍ، حاملٍ للفكر، وبمساءلة هذه الذات من حيث كينونتُها. فيُتعرّف إلى كينونة التفكير بصفتها كينونةَ الذات، ويتحوّل سؤال تطابق الكينونة والتفكير إلى السؤال عن منزلة الكينونة-الذات من الكينونة. أوجُ تحقّق هذا التوجّه هو بلا شكّ، هيغل حين يضع برنامجا للفلسفة برمّتها، أن «تتفكّر المطلق لا بصفته جوهرا وحسب، بل كذلك وفي الوقت نفسه، بصفته ذاتا».

لا يستطيع دلوز أن يسلك هذي السبيل أيضا، على الأقلّ بكيفيّة مباشرة. ولمعارضة دلوز الجوهريّة هذه لكلّ ما يتقدّم باعتباره «فلسفةً في الذات»، عللٌ كثيرة متقاطعة.

١. يجب الانطلاق من تواطؤ الكينونة ومن تنزيل المشترَك فيها بما هو عبارة، أو سيمولاكر، وليس العكس. أن نعزل الذات أنطولوجيًّا، ثمّ أن نتساءل عن انتماء كينونتها إلى الكينونة، فهذا ما يخرّب التواطؤ الذي هو بالضرورة أطروحة أولى. في هذه النقطة ثمّة تصادٍ بين دلوز وهيدغر ضدّ «ميتافيزيقا» الذات. فلا شيء عنده يفوق غرابة الكوجيطو. وفي تقديره أنّ كلّ مَن يبدأ على هذا النحو، لن يخرج أبدا من المشترَك، ولن ينفذ إلى اقتدار الواحد. وهذا ما نراه فضلا عن ذلك، من ديكارت (تُقال الكينونة على معاني عدّة، على الامتداد والفكر، على الجسد والنفس، وأيضا على الله) إلى سارتر (تقال الكينونة باعتبارها تكتّلا للفي-ذاته وباعتبارها عدما للوعي).

٢. مطابقةُ كينونة التفكير بالذات تعطي لهذه الكينونة داخليّةً مقوِّمةً تنتسب إلى نفسها (تفكرّية) وإلى موضوعاتها إذْ تُعطى باعتبارها متنافرة، إلى الداخليّة (سلبيّة). لكنّ كينونة الكائن لا تحتمل التفكّرية

ولا السلبيّة. فالكائن جهةٌ من جهات الواحد، انحراف سطحيّ، سيمولاكر. وبما هو كذلك، لا علاقة له بأيّ شيء كان، وليس هو بسلبيّ أيّ شيء، ولا يسعه أن يستبطن الخارج.

الآكد هو أنّه توجد في نهاية المطاف وهذا هو رهان هذا الفصل، مقابلةٌ وجيهة بين الخارج والداخل، أو بعبارة أدقّ طيّ للخارج يُنتج داخليّة ذات بعينها. لكنّ هذي الداخليّة بدلا من أن تكون مقوِّمة، هي نفسها مقوَّمةٌ، أي أنّها نتاج. ولا يمكن أن تطابق التفكيرَ الذي لن يكون فضلا عن ذلك، إنتاجا للذات، بل بناء للذات، فعلَ طيّ (أو بسْطٍ). وسيكون هذا الفعل متجانسا بإطلاق مع الكينونة، سيكون طيّةَ الكينونة.

٣. ما يضعه فلاسفةُ الذات، ولا سيّما الفنومينولوجيّون، منطقةً مستقلّةً للكينونة، أو شكلا ترنسندنتاليًّا، لا يعدو كونَه في نظر دلوز، ضربا معيّنا من السيمولاكرات يسمّيه «المعيش» (الضرب الآخر من السيمولاكرات يسمّى «أوضاع الأشياء»). فلا يتعلّق الأمر ههنا إلّا بموضوعات، بمجرّد «قِطَعٍ ساكنة» من الديمومة لها حركاتُها الخارجيّة (أو المكانيّة). أمّا الفنومينولوجيّون فالآكد أنّهم لا يقفون عند الموضوعات التي من جنس «المعيش»، إذ أنّهم ينسبونها إلى متلازماتها (وظائف المعيش)، ويدرسونها من دون الرجوع إلى الافتراضيّ، على مجرّد صعيد الإحالة. وهم يفعلون بالمعيش ما تفعله العلوم الوضعيّة بأوضاع الأشياء: بناء تلازماتها الوظيفيّة الأفقية. يسلّم دلوز بوجود «علم» يتعلّق بالمعيش، ولكنّه لا ريب أنّه لا يسلّم بوجود فلسفة «المعيش». في أحسن الأحوال، الذات هي وظيفة، أو شبكة وظائف، فضاء وظيفيّ للمعيش. فهي تحيل

المعيش، وليس بمقدورها أن تغمسه في الافتراضيّ، وبالتالي أن تحدس علاقته التعبيريّة بالواحد.

في نهاية المطاف، العاملُ «ذات» يُدرج التفكيرَ ضمن أنموذج من طراز علميّ (صعيد الإحالة)، وهذا فهمٌ عميق لديكارت. كان لاكانْ هو أيضا ولكن في سياقِ رؤية مضادّةٍ للتمسّك بمقولة الذات وبمعاودة تأسيسها، قد لاحظ أنّ بين الكوجيطو والغاليليّة، رابطةً داخليّة، على نحو أنّ الذات التي تحيل، كان من الممكن أن تسمّى في نظره، «ذات العلم».

٤ . هذا الاقتران المفروض بين الذات والصعيد (العلميّ) للإحالة يؤدّي في نظر دلوز، إلى رفض اعتناق الموضوعانيّة البنيوية والنزعة الذاتويّة على حدّ سواء. فهو إذ يفكّر تحت الإلزام (الحماسيّ) لكتابات فوكو، يحسب لفوكو هذا التشخيص المركزيّ: «البُنى» (العلميّة) و«الذات» (بما هي الحامل المفترض للفكر وللقيم) لا تتعارض إلّا في الظاهر. والحقّ أنّ النقاشات تتعلّق اليومَ أيضا، اليومَ بخاصّة، (أي بعد **أركيولوجيا المعرفة** التي تتضمّن التشخيص، بوقت طويل)، «بموضع الذات وبمنزلتها ضمن أبعادٍ نفترض أنّها ليست مبنيّة ومهيْكلَةً بالتمام» (فوكو، ٢٣). وبالفعل، نعاين أنّ مناصري الهيكلة الضروريّة للاقتصاد بواسطة السوق الحرّة («حريّة» نعلم بشهادة المناضلين في سبيلها، أنّها حرّية حارس الاعمال والاموال)، والهيكلة السياسيّة الموحَّدة (البرلمانيّة التمثيليّة)، هم نفس الأشخاص الذين ينادون على هامش تلك الضرورات المتكتّلة، بالعودة إلى ذات أخلاقيّة وإنسانويّة. ثمّ إنّه من المتأكّد أنّه «طالما أنّنا نقابل مباشرة بين التاريخ والبنية، يمكن أن نعتقد أنّ الذات تحافظ

على معنى من قبيل الفعاليّة المقوِّمة والمتقبّلة والموحِّدة» (المصدر نفسه). إنّ الفضيلة الكبرى لفوكو (ولكنّ دلوز يأخذ هذا على عاتقه، في أسلوب المبنيّ للمجهول اللامشروط)، هي أنّه قد أقام تشكّلاتِ تفكيرٍ لا تمتّ بصلة إلى زوج الموضوعيّة البنيويّة والذاتيّة المقوِّمة. إذ أنّ «الحقَبَ» والتشكّلات التاريخيّة و«الإبستيميّات» التي هي كبرى الوحدات التي يشيّدها فوكو، إنّما «تفلت من سطوةِ الذات كما من مملكة البنيويّة» (المصدر نفسه). في هذا الموضع بالذات حيث يُعطَّل الزوج الوضعانيّ للموضوعيّ والذاتيّ، يطرح دلوز سؤال الرباط الذي بين التفكير والكينونة.

مفهوم الطيّة

إذا لم يكن الرباطُ لا من زِمام نظريّة (منطقيّة) في المبادئ، ولا من زمام تحليليّة في الذات، فإنّا عزّلٌ أمام السؤال الذي يَطرحه علينا والذي يُصاغ كالتالي إذا أخذنا في الحسبان الأنطولوجيا الدلوزيّة: بما أنّ التفكير تحريكٌ بواسطة الشمائل الفاصلة، وبما أنّ الكائناتِ التي تلتمس التفكيرَ، هي في اللّاعلاقة، فكيف يمكن أن يتطابق التفكير مع الكينونة التي هي بالجوهر إضافة؟

لا بدّ من العودة على التساؤل حيث رأينا السيمولاكرات تتحدّى التفكيرَ: «كيف تكون اللا-علاقة علاقةً؟» (فوكو، ٧٢).

يلخّص مفهومُ الطيّة المسارَ الحدْسيّ الذي يوضّح تلك المفارقة. ويمكن أن نرتّب هذا المسار في انعطافه (معاودة السَلسَلَة الدائمة)، طبقا لأربعة مقاطع، يجعلنا مسارها الكامل (لا بدّ في النهاية وتحت اسم «الطيّة»، معاودة المسار بسرعة لامتناهية) ننفذُ إلى «الحيّز الأكثر صرامةً بين الفرديّ والمتكثّر، المحايد والمعاوَدة»

(فوكو، ٢٣)، وبالتالي بين التفكير الذي لا يعرف إلّا حالات منفصلة، والكينونة التي هي عودٌ أبديٌّ للهو هو. والسبيل هي مثل خطّ الذّرى، إذْ تسمح بـ«رفض شكل الوعي أو الذات، وانعدام القاع في هوّة سيّانيّة» (المصدر نفسه).

١. نحن المعاصرين، ملزَمون بدْءًا، بمواجهة الانفصال بكيفيّة قاسية. إذْ أنّه لم تعد بحوزتنا القدرةُ المؤالِفةُ والموحِّدةُ للمبادئ. إنّه الزهدُ المحدَث: أن يكون التفكير عرضةً لمجرّد الانفصال المحض. فلا شيء يشبه أيّ شيء، ولا شيء يلتقي بأيّ شيء، وكلّ شيء في تباين وتمايز. حتّى الكينونة تتفكّر ابتدائيًّا ومع أنّها متواطئة، بصفتها واحدَ انْفغار. ومن ثمّة، النزعة التي توازي الميل إلى معاودة تأسيس كلّ شيء في ذاتٍ مّا، أعني النزوع إلى الانزلاق في اللاتفكير، في «الهاوية التي بلا قاع».

لنتناول على سبيل المثال، الكينونةَ تحت مسمّاها الأكثرَ برغسونيّةً، أعني الزمان. ماذا نرى طالما نبقى في مجرّد مواجهة الزمان، في الغُفل الذي لم يبدأ بعدُ المسارَ الحدْسيّ؟ نرى التفاوتَ بين عُدّة «القطع الساكنة + الزمان المجرّد» التي تحيل إلى المجموعات المغلقة، أي الموضوعات الحالّيّة من جانب، وبين التضمين «حركة واقعيّة ---ديمومة عينيّة» الذي يحيل إلى «وحدة الزمان الذي يدوم» والذي «حركاته هي أيضا قطعٌ متحرّكةٌ تعبر المنظومات المغلقة» (**الصورة-الحركة**، ٢٢) من جانبٍ آخَر. إذا لم يكن واحدُ الكينونة فعليًّا إلّا ضمن ذلك التفاوت (المفتوح والمغلَق)، كيف ندفع الاعتقاد بأنّ التفكير يتطابق مع الكينونة بصفتها لاتفكيرا، تجريبا لما لا قاع له؟ هذا هو كامل السؤال عن العلاقة بين الحدس الفلسفيّ والحدس الصوفيّ، السؤال الذي يعالجه فتغنشتايْن لصالح الحدس الصوفيّ.

لكن، هذا ما يرفضه على القطْع، دلوز الذي لا بدّ أن يتعلّق المطلوب الرئيسُ في نظره، بالتفكير الإثباتي. فالأمر يجري مجرى مسار تزهّدي ثان. إذ أنّه لا يتحتّم علينا أن نواجه الانفصال في وُعورته المُربكة وحسب، بل أيضا أن نجد فيه أنفسنا **مضطرّين** لتعقّب الواحد حدَّ القناعة بأنّ اللاعلاقة يمكن أن **تُتفكَّر** علاقةً. تلك هي على سبيل المثال، رباطة النفس التي يشي بها التزهّد المضاعف الذي يتضمّن على صعيد الفنّ، كامل فضيلة المخرجين السينمائيّين المعاصرين. من جانب، **تفعّل** أفلامُهم الانفصال **وتحيِّنُه**. «عند الشتراوْب، وسيبربرغ، ومارغريت دوراس، تسقطُ الأصوات من جهة، مثل «حكاية» لم يعد لها محلٌّ، والمرئيُّ على الجهة الأخرى، مثل حيّز خاوٍ لم تعدْ له حكاية ولا تاريخ» (فوكو، ٧١). ولكن من جانب آخر، تكمن عبقريّتهم كلُّها في تحويل الواحد وتمريره إلى «القطيعة اللامعقولة» للسيمولاكرات، ليس البتّة بالمفعول الجدليّ لشميلة مًا، أو باختزال ذلك التفاوت إلى أيّ مبدإٍ لامرئيّ، لا ينقال، ومتعال، بل من حيث يزاولون عند المونتاج، «معاودةَ سَلْسَلَة دائمة [معاودةَ السَلسلة مرّةً أخرى، ولكنّا نعلم أنّها اسمٌ آخر للحدْس] فوقَ الفجْوة» (فوكو، ٧٢). وكذلك قوّةُ فوكو في الفلسفة، التي لا نظير لها، هي أن يذهبَ إلى الأقصى بالانفصال بين سجلّيْن كبيريْن حيث تتركّب كلّ معرفة، أي بين المرئيّات والملفوظات، وأنْ يقدّم لنا حقيقة مكسورة في نصفيْن (ولنلاحظ، مثلما كان نيتشه يلتمس «كسر تاريخ العالم في نصفيْن»). ويبدو أنّ نصفيْ الحقّ لا يمكن أن تكون بينهما علاقة مباشرة، على نحوِ أنّنا نخاطر بخيانة الفكر جذريًّا لتواطؤ الكينونة. ألنْ تُقال بفرْق طبقا للمرئيّ وطبقا لما ينْقال؟ يا لها من غواية أفلاطونيّة! لكن حينئذ يهِلُّ المسار التزهّديُّ الثاني، والقوّة

العليا لفوكو، تلك التي تتحكّم من المسار الذي لم يُفهم جيّدا من **الكلمات والأشياء إلى الانهمام بالذات**. الخضوع إلى مقتضى الواحد. اختراع المفاهيم التي تمكّن من المرور **فوق** الانفصال، كما نمرّ من دون اختزالِ الهوّة، بين جبليْن، فوق السيْل الحيّ الذي هو في عمق الوادي، حركةُ انفصالهما. سيضع فوكو الذي تعلّم من دلوز هذا الذي علّمه، أنّه «يجب بالفعل أن يكون نصفا الحقّ في علاقةٍ على نحوٍ مستشكِلٍ ولحظةً يستبعد سؤالُ الحقيقة تناظُرَهما أو تطابقَهما» (**فوكو**، ٧١).

هل يعدم هذا المسار التزهّديّ الثاني أيَّ ضمان؟ هل تجب المراهنةُ على الواحد حين لا يكون من الممكن طبقا للمسار التزهّدي الأوّل، سوى تجريب عنف الفصْل؟ كلّا. فالآكدُ هو أنّ المجموعات المغلقة التي نواجه، ليس لها في حدّ ذاتها أيّ تماثُل ولا أيّ تشاكُل. فهي لا تتناظر في شيء. لكنْ، **أنّها جميعا جهاتٌ للكلّ، فهذا ما ينتقش عليها بكيفيّة تكاد لا تُدرك، نقطةَ انفتاح، تقلقُلا خفيفا، مراوحةً مجهريّة**. يلاحظ دلوز أنّ «الكلّ ليس مجموعا مغلقا، بل هو على العكس من ذلك، ما به لا يكون المجموع البتّة في مأمَن، ما يُبقي عليه مفتوحا في موضع مَّا، كأنْ بخيط مشدود يربطه ببقيّة الكون» (**الصورة-الحركة**، ٢١).

أعتقد أحيانا، أنّ هذا الضمان الخُبريّ للمسار التزهُّديّ الثاني، يكاد أن يكون استسهالا نظريّا. إذا كان ارتباطُ الموضوعات كلّها ببقيّة الكوْن، **مُنتقِشا في** نهاية المطاف، على الموضوع نفسه، فيم يصلح عندئذ، المسار التزهّديُّ الأوّل الذي يعرّض التفكيرَ لإطلاقيّةِ الفصْل؟ أوَ لا يكفي أن ننتبه إلى ذلك «الموضع» الذي يبقى فيه الموضوعُ مفتوحا؟ سأوّجه ولا ريبَ، الاعتراضَ نفسه على ذلك

الانتقاش الذي ينمّ عن عناية ربّانيّة، كما اعترضت على نظريّة نصفيْ الموضوع، الافتراضيّ والفعليّ الحالّيّ: فهو يضع التواطؤ في محنة قاسية من حيث يحمل مباشرةً بختَ التفكير على قسمة يمكن رصدُها بين موضوعاته. ومن ثمّ، يبدو أنّه ليس من اليسير الخروج نهائيًّا عن مفترَضات الجدليّة.

لكن ما يروق لي في صياغة دلوزْ، هو استدعاء ما يُبطل حمايةَ المجموعة المغلقة (الموضوع الفعليّ الحالّيّ). إذْ أنّه استدعاءٌ يخلع على المسار التزهّديّ الثاني، هيئةً تناسبني. نعم! أنْ نتفكّر وضعيّةً بعينها، فهذا يعني الذهاب **دائما** إلى أقلّ ما يكون لها فيها غطاءُ الحماية الذي يقدّمه النظامُ العامّ للأشياء، كما نتفكّر اليوم وضعيّة بلدنا انطلاقا من عدم حماية الدولة لمن لا هويّة مدنيّة له. هذا ما أسمّيه في لغتي الخاصّة (ومن دون أن أكون في حاجة لا إلى الافتراضيّ ولا إلى الكلّ)، **موقعا حدثيّا**. وأحدّدُه أنطولوجيًّا (بحسب ما يقتضيه ذلك من صياغات رياضيّة) باعتباره ما هو على «حرْف الفراغ»، إمّا بما **يكاد** أن يُطرح من تنظيم الوضعيّة طبقا لمعيارها المحايث، أو من حيثُ وضعه. في نهاية المطاف، **لا يمكن أن** يحدث شيءٌ مّا إلّا ضمن وضعيّة بعينها (ضمن مجموع بعينه)، مثل نقطة منفى. وعليّ أن أقول إنّي قد استمتعتُ كثيرا حين قارن دلوز في بداية ١٩٩٤ وبعد أن رصد في العمق أوجه التشابه «السياسيّة» بين أطروحته في «إبطال الحماية» وأطروحتي في الموقع الحدثيّ، بين عبارة «على حافّة الفراغ» وبين تقاطع الارضَنة (فضاء تفعيل وتحيين) وإبطال الأرضنة (فيض أرضنة من جرّاء الحدث الذي هو الواقعيّ-الافتراضيّ لكلّ تفعيل وتحيين)، أعني النقطةَ حيث لم يعد من الممكن حملُ ما يحدُث لا على الأرضنة (الموقع) ولا على

انعدام الأرضنة، لا على الداخل ولا على الخارج. وإنّه لصحيح أنّ الفراغ يعدِم الجوانيَّ كما البرّانيّ.

وبحقّ ما يتكوّن المسار التزهّديّ الثاني من «تقاطع» هو فيض الموقع، أو نقطةُ انفتاح حدثيّ للمغلق. هو ذاك «الخيط الممدود» الذي ينسُب موضوعا مّا إلى بقيّة الكون، وإنّه باتّباعِ هذا الخيط يمكن للفكر، مثل آريانْ، أن يوضّح المتاهة التي كان رواقها يتكوّن من الفصل القاسي، الكسر الذي لا يُشفى منه (في الظاهر) لكلّ حقيقة من جرّاء انعدام العلاقة بين الموضوعات.

٢. لنسلك هذا المسار الجزئيّ، في حقل سيمانطيقيّ آخر. حين يتعرّض التفكير إلى الفصل، يكون كما رأينا، مثل الآليّ. إذْ أنّه وحده حياد الآليّة يحقّق **اختيارَ** الدرْك انفصاليًّا بفعلِ انحراف للواحد (الاختيار كما يقول دلوز، هو أن نُختارَ، وهذا هو مكمن الصعوبة). بالنسبة إلى الآليّ الذي حقّق التخلّي عن كلّ جوّانيّة، **ليس ثمّة إلّا الخارج**. لذلك يبدأ الحدس (التفكير من حيث بختُ أن يكون والكينونة واحدا) طبقا لعبارة ذاع صيتُها، مثلَ «تفكيرِ الخارج». سيُستحْسَن أن نقول: تفكير-الخارج، لكي لا نُبقي على أيّ أثر لرابط قصديّ بين التفكير والخارج.

ليس للخارج الطابعُ المبتذَل لعالَم خارجيٍّ مّا. ذلك أنّ الآليَّ (التفكير في مساره التزهّديّ) هو سيمولاكر لا يمتّ بصلةٍ مع السيمولاكرات الأخرى. إذ أنّه هو نفسُه محضُ اضطلاعٍ بالخارج. وكما يقول دلوز في شأن المثال النموذجيّ للسينما (نموذجيّ من حيث أنّ «الآليّة المادّية للصور»: **الصورة-الزمان**، ٢٣٣، تكون فيه بديهيّة): «تنفصل الآليّة عن العالَم الخارجيّ، ولكن ثمّة خارج أعمق

يحرّكها» (المصدر نفسه). وبالتالي، سنقول إنّ الحدْس يبدأ بصفته ما يحرّكه الخارج.

لكن، ما الذي يقوم مقام المبدأ من كلّ تحريك؟ ما الذي يعمّر الخارجَ المنكورَ ويركّب فيه أشكالا؟ لنسمّي «عنصر» الخارج هذا: القوّةَ. وهذا اسم مناسبٌ، بما أنّه لا ينتج إلّا عن تحريك قاهر، تحريك التفكير-الآليّ، فإنّ الخارج لا يتبدّى إلّا من حيث تفرضه قوّةٌ بعينها. وفضلا عن ذلك، القول بأنّنا لا نفكّر إلّا مضطرّين للتفكير، هو من أكثر الأغراض ثباتا عند دلوز، تحذيرا لمن سيرون في فكر دلوز، تقريظا للتلقائيّة: كلّ ما هو تلقائيّ هو دون التفكير الذي لا يبدأ إلّا تحت قهر تحريكه بقوى الخارج.

يحمل دلوز على فوكو-دلوز الذي هو إحدى «شخصيّاته المفهوميّة»، الاكتشافَ التالي: العنصر الذي يتأتّى من الخارج هو القوّة. إذ أنّه في نظر فوكو (ولكن في حقيقة الأمر بالنسبة إلى دلوز موضّحا نيتشه ومفسّرا لعبة القوى الفاعلة والقوى الارتكاسيّة)، «القوّة ترتبط بالقوّة، ولكن من الخارج، على نحوٍ أنّ الخارج هو الذي «يفسُرُ» خارجيّة الأشكال، كلَّ شكلٍ وعلاقتَها المتبادلةَ في الآن نفسه» (فوكو، ١٢٠). ومن ثمّ، الإيغالُ الأوّل للتفكير في سبيلِ درْك حدسيٍّ، أو طبقا للواحد، درْك الانفصال الذي يُنتجه، إنّما هو البناء في الخارج، لعلاقة قوى، لرسم بيانيّ للقوى.

لا يتضمّن الرسم البيانيّ للقوى بما هو محض انتقاش للخارج، أيَّ جوّانيّة، ولا يتّصل بعدُ بالواحد بما هو كذلك. ولكنّه يُدخل الموضوعات المنفصلة (أو منظَّمات الموضوعات، من مثل المرئيّ وما ينقال) في تركيب شكليّ حيث تبقى البرّانيةُ قائمةً، ولكن محرَّكةً بدرْكها «في قوّة». وبالتالي، نمرّ من مجرّد منطق انفصاليّ للبرّانيّة إلى

طوبولوجيا الخارج بما هو محلّ انتقاش القوى التي تُنتِج في تفاعلها ومن دون أن تتصّل في ما بينها بأيّ شكل من الأشكال، خارجيّاتٍ فرديّةً هي التشكّل الموضعيُّ للخارج.

يتحوّل التفكير إلى طوبولوجيا قوى الخارج، حيث يكتسب سؤالا جديدا: ما هي الطبقات، التنويعات، الحوافّ، الاقترانات التي تكوّن تلك الطوبولوجيا؟ كيف **الإيفاءُ** بتشكّلات القوى التي تعمّر الخارج؟ يفرد دلوز لهذا الطور من التعرّف الانطولوجيّ إلى التفكير، صفحات عديدة، ويكثّر من ضرب الأمثلة، ويجوّد المباحث، حدًّ أنّ المرء يعتقد أنّه لم يكن يفعل غيرَ استبدال الفنومينولوجيا بالفنو-طوبولوجيا. لكن ليس هذا التفصيل اللانهائيّ ما يشغلنا، ولنقل أيضا إنّه ليس ممّا يُفحمنا، على الرغم من العبقريّة المربكة لتلك التنويعات. ما يشغلنا هو أن نعرف كيف يتعدّى الحدسُ إرساءَ طوبولوجيا القوى، صوب **فعل** مطابقته للواحد.

٣. يتطلّب هذا التعدّي مفاهيم طوبولوجيّة، مفاهيمَ تتفكّر **عميقا**، الخارجَ بصفته فضاء قوى. ذلك أنّ المطابقةَ الحدْسيّة بين التفكير والكينونة تتحقّق عند دلوز، تكثيفًا طوبولوجيًّا للخارج، حتّى ينكشف الخارجُ محتويا على داخل. عندئذ يكون للتفكير ضمن الحركة التي بها يتعقّب هذا الاحتواء (من الخارج إلى الداخل، ثمّ يطوّره (من الداخل إلى الخارج)، سهمٌ أنطولوجيٌّ في اقتدار الواحد. فالتفكير إنّما هو طيّةُ الكينونة.

أمّا العامل الطوبولوجيُّ الذي يقوم مقامَ المدار، فهو كما هو متوقَّع، الحدّ. إذ أنّ الانفصال مُذْ يُتفكَّرُ إنتاجا للبرّانيّة بقوى الخارج، إنّما يعرُض أيضا بصفته خطَّ شِرْكَة لحقول القوى، نتيجةً

مخطوطةً ضمن فضاء الخارج، للأشكال الخارجيّة التي تبسُط القوى. كنّا قد رأينا أنّ مونتاج الأفلام عند المحدثين، يجعل من الزمان-السينما تخطيطا-متعدّيا لخطّ لامعقول يخارج ما يُقال بالنسبة إلى ما يُرى. وعليه، الزمان السينمائيّ هو خلق لحدٍّ بعينه، أو بالأحرى: هو يبني في الخارج، حدّا حيث تنسب اللاعلاقةُ حدودها أحدها إلى الآخر، **لأنّ انفصالها فعّالٌ طوبولوجيًّا باعتباره إنتاجا (للحدّ تحديدا)**. وبما أنّ التفكير ليس سوى بناء (ما دام الحدسُ متطابقاً ومسارَه)، فلا بدّ من القول إنّ التفكير إذ يبني حدودا، إنّما يتطابق مع الانفصال بما هو انحراف، أو مع اللاعلاقة بما هي علاقة.

لنستأنف في ما يتعلّق بهذه النقطة، الحالةَ-فوكو. ما هو نكرةٌ وآليٌّ في فكر-فوكو، هو أنّه عرضةٌ بالتمام إلى الانفصال، الفصلُ بإطلاق في الكينونة-معرفة، بين نصفيْ الحقّ (اللغة والمرئيّ). يتفكّر فوكو الخارجيّة بكيفيّة تزهّديّة، ويعمل في سياق عرْك أرشيفيٍّ خارقٍ، على تنزيل كلّ شكلٍ-معرفةٍ ضمن الخارج الطوبولوجيّ، وهذا يعني أنّه أرغمَ (وهو ما يعني أيضا أنّه مضطرٌّ) كلَّ شكل، أي الملفوظات والمرئيّات، الكلام والرؤية، بأن يبلغ حدَّه، أن يتنزّل بالنظر إلى الشكل الآخر ضمن الخارجيّة، ومن ثمّ أن يبني لعبة قوى الخارج: «يبلغ كلّ شكل حدَّه الذي يفصله عن الشكل الآخر، مرئيٌّ مّا لا يمكن إلّا أن يُرى، وملفوظٌ مّا لا يمكن إلّا أن يُنطَق به» **(فوكو، ٧٢)**. لكنّ طوبولوجيا الخارج تُبنى على نحو أنّ «الحدّ الذي يفصل كلّ شكل، هو أيضا الحدّ المشترك الذي يحملهما أحدهما إلى الآخر، والذي سيكون له وجهان غير متناظريْن، قولٌ أعمى ورؤية بكماء» (المصدر نفسه).

من الممكن بالطبع الاعتراض على ذلك بالقول إنّ هذا الحلّ

مؤقّت. إذا كان الواحد ينعطي حدّا فاصلا، أو خطّا لحدّ على فضاء الخارج، أو لا يتعيّن أيضا التمييزُ بين طوبولوجيا المكان، واحد الطوبولوجيا، وبين ما ينتقش عليه خطوطَ قوى يصفها دلوز في بعض الأحيان بـ«العائمة»، وهو ما يعني أنّها متروكة للمكان، متحرّكة، ولكنها مع ذلك متمايزةٌ عن الخارج نفسه، نتائجُ يمكن أن تنتقش على سطحه؟

عند هذه النقطة، يبدو لي الحدس البنائيُّ لدلوز أنّه في طورٍ ملّارميٍّ بحت. إذ أنّ الفرق بين الفصْل والواحد، أو إن شئنا بين الفرق القائم بين السيمولاكرات وواحدِ الفرْق نفسه، أو بين الفرق بين القطع الساكنة للديمومة والتغيّر النوعيّ للكلّ، أو أيضا الفرق بين الفرق القائم بين رميات النرد والرمية الوحيدة التي تسكنُها وتؤسّسها، أو أيضا الفرق بين تمايز السلسلات والعوْد الأبديّ، وبإيجاز: الفرق بين اللاعلاقة والإضافة، كلّ هذا يُردّ إلى ما **يكاد يكون لاشيء**، إلى ما يتفكّره ملّارميه باعتباره الفرق الصفر بين بياض الورقة والخطوط التي تؤثّر فيه، فرقا ليس هو بفرق، بما أنّ خطّيْن لا يتمايزان إلّا بقدر ما يقوم الأبيض حدّا بينهما، وبما أنّ أبيضيْن من دون أثر مخطوط هما في المقابل، غير متمايزيْن. ولا ريب أنّ ملّارميه يقف عند هذا المستوى. فالكينونة ليست سوى «الورقة الفارغة التي يدافع عنها بياضُها)»، إلّا أنّ كونَ الورقة بيضاء لا يُتفكَّر إلّا مع الحدث (حدث الخطّ). في ما يتعلّق بي، أنا ملّارميّ. الكينونة بما هي كينونة، ليست إلّا تركيبا-متكثّرا للفراغ، إلّا أنّ إمكان حصول الحقيقة عن الأسّ الفارغ، لا يصدر إلّا عن الحدث وحده.

لكن في نظر دلوز، هذا الحلّ ما يزال يحتوي على سهمِ السلبيّ. إذا لم يكن من الممكن أن نتفكّر الحدّ إلّا بصفته خطّا

متحرّكا يؤثّر في الخارج، فإنّه ليس من الأكيد أنّه سيكون بوسعنا إنقاذ التواطؤ. لأنّ الكينونة ستُقال مرّة أخرى، على معنييْن، الخارج والحدّ، المكان والخطّ، الكينونة والحدث. وبالتالي، لا بدّ أن يتطابق فعل التفكير مع السطح (سطح الخارج) **كما يتطابق مع ما هو من نفسه، حدُّه.**

لكن ما الذي هو في الآن نفسه، حركة سطحٍ وخطُّ حدّ؟ هو بالتحديد، طيّةٌ. إذا طويت ورقةً، فإنّك تعيّن خطَّ طيٍّ هو ولا ريب، حدٌّ مشتركٌ بين منطقتيْن صغيرتيْن للورقة، ولكنه ليس مع ذلك خطّ على الورقة، أسود على أبيض. لأنّ الطيَّ بصفته حدّا، وعلى الورقة بصفته خارجا محضا، إنّما يقدّم ما هو في كينونته، حركةَ الورقة نفسها.

وعليه، اللحظة الأعمق للحدس هي التي يُتفكّر فيها الحدُّ بصفته طيّةً، وبالتالي هي التي تنقلب فيها الخارجيّةُ داخليّةً. لم يعُد الحدّ ما يؤثّر في الخارج، بل هو طيّةٌ للخارج. إنّه تفعُّلٌ ذاتيّ للخارج (أو للقوّة، وهو الشيء نفسُه). هذا يعني أنّا نبلغ في نهاية المطاف، النقطةَ التي يُحدس فيها الفصلُ بصفته مجرّدَ جهة للواحد: الحدّ المشترك للقوى غير المتجانسة الي تخارِج بإطلاق، الموضوعات أو الأشكال، إنّما هو فعلُ الواحد نفسه بصفته طيّا ذاتيًا. والتفكير يتطابقُ والكينونةَ حين يكون طيّةً (بناء حدّ باعتباره طيّة) ماهيّتُها الحيّةُ هي طيّة الكينونة. ومسار التزهّد الذي يجعل التفكير نكرةً، ويعرّضه للخارج، ويخضعه للقوّة، يستفيد كاملَ معناه (الذي هو المعنى) حين «يكتشف هذا الخارج بصفته حدّا، أفقا أخيرا انطلاق منه تطّوِي الكينونةُ» (فوكو، ١٢١).

٤. أنّه ثمّة طيّة الخارج (أنّ الخارجَ يطّوي) فهذا يعني أنطولوجيًّا، أنّه يبتدع داخلا. لنتخيّل الورقة المطويّة: ثمّة حدّ محايث على الورقة، ولكنّ ثمّة أيضا نشرُ لجيْب داخليّ. ومن ثمّ يمكن القول: الحدس الذي تتطابق فيه الكينونةُ والتفكيرَ، هو أيضا بصفته طيّةً للخارج، خلقٌ لشكلٍ مّا للداخل. وبالإمكان عندئذ أنّ نسميّ ذلك الاطّواءَ «ذاتا»، وهو مفهوم لفوكو، شريطةَ أن نضيف التالي:

- أنّ هذه الذات تنتج عن عمليّة طوبولوجيّة تتحيّز في الخارج، وأنّها ليست مؤسِّسةً ولا مستقلّة ولا تلقائيّةً في شيء؛

- أنّ هذه الذات بما هي «فضاء الخارج»، لا تنفصل عن الخارج (أنّها منه طيّةٌ)، أو أنّها «بسارها تمثُل محايِثةً لفضاء الخارج على خطّ الطيّة» (**فوكو**، ١٢٦)؛

- أنّها لا توجد إلّا بصفتها فكرةً، وبالتالي بصفتها عبورا لمساريْ التزهّد (تعنّي الفصل والتمسّك بخيط الواحد الذي لا يُدرَك)، المساريْن اللذيْن هما وحدهما ما يجعلانها قادرةً على أن تصير الحدّ باعتباره طيّة.

بهذه الشروط يمكن أن نقول إنّ **الذات (الداخل) هي تطابق التفكير والكينونة**. أو أيضا، إنّ «التفكير هو طيٌّ، هو مضاعفةُ الخارجِ بداخلٍ متكاينٍ وإيّاه» (المصدر نفسه).

بهذه الكيفيّة لن نبتعد عن الفكرة البرغسونيّة في الحدس (ومن ثمّ، في التفكير) بصفته حدسا للديمومة. لأنّ الطيّة (وهذا دليل إضافيّ على ما كنت سميّته **رتابةَ** أعمال دلوز، وعلى دأبِه الذي هو أيضا وفاء للواحد) هي في نهاية المطاف، «ذاتيّة»، من حيث هي صنو الذاكرة تحديدا، الذاكرة الكبرى والشاملة التي كنّا رأينا أنّها

أحد أسماء الكينونة. وبالفعل، طالما أنّ الديمومة المحض حفظٌ شامل لكينونة الماضي، أو للماضي باعتباره كينونة، فإنّه ليس من الممكن أن نحمل الذاكرة على عمليّة ذات مًّا. لا بدّ بالأحرى من الحديث عن «ذاكرة الخارج» (فوكو، ١١٤) التي هي كينونةُ الزمان، والتي الذات ليست سوى جهة من جهاتها. عندئذ يغدو من الممكن أن نفهم في الآن نفسه، أنّ «الطَيَّ هو نفسُه ذاكرة» (المصدر نفسه) وأنّ «الزمان باعتباره ذاتا، أو بالأحرى باعتباره تذييتا، يُسمى ذاكرة» (فوكو، ١١٥). وهو ما يُثبت أنّه عند نقطة الطيّة، التفكير هو صنو الزمان، وبالتالي هو مطابق للكينونة، بما أنّنا نعلم أنّ الزمان ليس إلّا اسما من أسمائها. ومن اللافت أنه بالإمكان تسمية هذا التطابق «ذاتا»، من دون التنازل بأيّ شيء للتَحْدار الديكارتي. إذ أنّ كون الذات ذاتا إنّما هو «تفكُّر الخارج بصفته زمانا، تحت شرْط الطيّة» (المصدر نفسه).

لعلّ الاستتباعات ذات المدى السياسيّ، لنظريّة الطيّة هي التي تشير في الوقت نفسه، إلى قوّتها الأصيلة وإلى ما هو (في نظري) إغراؤها الضئيل.

من جانب، في الطيّةِ من حيث يمكن مطابقتها بالذاكرة، ترجيحٌ ضمن كلّ خلق (أو فعل أو حتّى ثورة)، للانحراف المرِن، أو لتقوُّسِ ما حفظَه الواحد بالتمام. فالطيّة تجعل كلّ تفكير خطّا محايثا لما هو قائمٌ بعْدُ، وينتج عن ذلك أنّ كلّ جِدّةٍ إنّما هي اصطفاءٌ ضمن اطّواء الماضي. ومن البديهيّ أنّه مطابِقٌ لنظريّة العود الأبديّ التي تكوّن الطيّة بكيفيّة مًّا، تنويعةً «إبستيمولوجيّة» لها، أن يُوصى بجعل «الماضي فاعلا وماثلا في الخارج، لكي يحدث في نهاية المطاف، شيء جديد» (فوكو، ١٢٧). ونعلم أنّه من الجوهريّ أنّ كلّ بدء هو

معاودة ابتداء، وأنّا نجرّب «الذاكرة باعتبارها وجوبَ معاودة الابتداء» (فوكو، ١١٥). أمّا انتباه دلوز قصارى الانتباه للأشكال الأكثر جدّةً جذريّةً، في الفنّ وعلم التحليل السريريّ، في العلم أو في الحركات السياسيّة، فلن يُنسينا أنّه تحت ناموس الواحد، إنّما يغمسه فكرُ الجديد في نصفه الافتراضيّ-الماضي. بل نقول إنّه كان لا بدّ لدلوز أن يعرف باستطلاع دؤوب وأن يعالج بصفتها حالاتٍ، إبداعات عصره لكي يجرّب فيها أنّها لم تكن تبدأ قطّ بإطلاق، وأنّها أيضا وبخاصّة، ليست سوى تفعُّلات الواحد الثابت (ثابت من حيث تحوّلُه الدائم).

من جانب آخرَ، يجب أيضا إذا كان التفكير مطابقا للواحد، أن يكون هو أيضا بالجوهر واحدا. لا بدّ أن يكون التفكير متواطئا. ومن ثمّ، لا وجود لتفاكير، وفي نهاية المطاف، الفلسفة من حيث تعطى كما هي الحال عند نيتشه، مع قرينها الذي هو الفنّ، الفلسفة-الفنّ من حيث تتمسّك بالمحايثة وتذهب إلى الأقصى في مسار التزهّد المضاعَف، هي التي تستحقّ اسم التفكير. إذ أنّ حركتها ثابتة: «نكتشف طرائق جديدة في الطَيّ باعتبارها أغلفة جديدة، ولكنّا نبقى لاينيتسيّين لأنّ الأمر يتعلّق دائما بالطيّ والبسْط ومعاوَدة الطيّ» (الطيّة، ١٨٩).

لكن ليس بوسعي أن أحسم أمري للاعتقاد أنّ الجِدّة طيّة ولا في أنّ التفكير يمكن ردّه إلى الفلسفة، أو إلى عدّة وحيدة من فعلها. لذلك أعمل على مفهَمة بدايات مطلقة (وهو ما يقتضي نظريّة في الفراغ) وفراداتِ تفكير ليس يمكن المقارنة بينها في حركاتها التأسيسيّة (وهو ما يقتضي نظريّة كانتوريّة في تعدّد أنماط اللامتناهي). كان دلوز يقول دائما إنّي بهذه الطريقة، أسقط من جديد

في التعالي وفي التباسات التماثل. لكن في نهاية المطاف، لو تعيّنت التضحية بالمحايثة (وهو ما لا أعتقده، ولكن سيّان عندي) وبتواطؤ الكينونة، ليكون ممكنا التفكير في ثورة سياسيّة، أو لقاء عاشقيْن، أو اختراع علميّ، أو إبداع فنّي، تحت شرط أحداث فاصلة لا تنقاسُ، لفعلت. لوْ تعيّن التمسّك بالنظريّة الملّارميّة للخطّ (ولست أعتقد هذا أيضا) لتأبيد مقطع من المقاطع النادرة للحقيقة التي تعبر هنا وهناك، عالَمنا الجحود (مثل أيّ عالَم آخر)، لفَعَلْت. ثمّ، لو تعيّن ضدّ زهديّة الطيّة، إثباتُ أنّ الوفاء لحدث مّا هو المناضلة في جنْي كثرةٍ نوعيّة من دون أيّ افتراضيّ متضمَّنٍ، جنيًا يعتريه الإبهام ولكنّه يقوم على حالّيته، لفعلْت. وإنّي أفعل ذلك. وكما سيقول دلوز لكي يعجّل مثلي، باستئناف خيط الحجج وإرادة الإغراء والحشد: إنّها مسألة ذوْق.

في فرادةٍ بعيْنها

لا ريب أنّه يجب في تنزيل دلوز المنزلة التي يستحقّ، أن نستدعي نظريّته في أشكال الاتّصال بين فرادة منفصلة وبين الكلّ. نبدأ من الحوافّ، من أدقّ تخطيط بيانيٍّ للقوى، ونعبر «الدورة الصغرى»، ثمّ نتغلغل في الافتراضيّات الأكثر تركيبًا التي تتحرّك وتتنافذ في الوقت نفسه، ونتّبع «الدورة الكبرى»، فنفعّل الذاكرة المطلقة، ومن زيغٍ متحيّزٍ لكامل ماضي الفلسفة، يتبدّى دلوز نكتةً دقيقةً، بلّورا شفّافا وغير متزمّن في آن، مثل الأكر البلّورية التي للمنجّمين.

١ . إذا كان من مهمّة الفلسفة أن تعيّن في المفهوم ما يتعارض مع الآراء، فإنّه حقيقةٌ أنّ الآراء تعودُ، على نحوٍ أنّه توجد آراء فلسفيّة. ونتعرّف إليها من حيث تكوّن ضروبا من الكُتل الإحاليّة المبطَّقةِ المعدَّة تقريبا لأيّ عمليّة إيديولوجيّة، ولا تُحدِث جلبةً كبيرة في ما بينها (وههنا تتميّز السكاكين الثانية) إلّا لتكوّن مجتمِعةً تحت شعار «النقاش»، ضربا من **الإجماع** المبتذَل.

إحدى علامات المرتبة الجليلة لدلوز، هو أنّه على الرغم من نجاحه، قد بقي غير قابل للدمْج ضمن كتل الرأي الرئيسة التي تنظّم الحياة البرلمانيّة الصغيرة للمهنة. لا ريب أنّه كان بين ١٩٦٩

و١٩٧٥، معلّمَ تلك الطائفة اليساريّة التي لم يكن لها شغف إلّا بالمكنات الراغبة والترحّل، بالجنسانيّ والاحتفاليّ، بالدفق الحرّ والكلمة الحرّة، بالراديوهات الحرّة وفضاءات الحرّية، بالمناهضة الذرّية المفتونة بالعُدد القويّة والمتكتّلة لرأس المال، بقوس قزحِ الفروق الصغيرة. ولقد قلنا ما يكفي لكي يفهم كلّ امرئ سوءَ الفهم المركزيّ الذي كان يستند إليه ذلك الحكم المؤقّت. أنّ دلوز لم يفعل شيئا بيّنا لتبديد سوء الفهم ذاك، فهذا ما يتعلّق بتلك الشائبة عند الفلاسفة التي لا أحد منّا في مأمن منها، والتي تخصّ الدور الملتبس الذي للمريدين والأتباع. طبقا للقاعدة العامّة، المريد حليفٌ عن أسباب متهافتة، ووفيٌّ عن سوء فهم، مفرط في الوثوقيّة عند العرْض، وفي اللبيرالية عند النقاش. ويكاد أن ينتهي دائما بالخيانة. ومع ذلك نبحث عنه، ونشجّعه ونحبّه. ذلك أنّ الفلسفة من حيث هي محض فعل كلامٍ ليس لها من المفاعيل إلّا الداخليّة (كما كان يقول ألتوسّير، مفاعيلَ الفلسفة هي بصرامةٍ، فلسفيّة)، إنّما تجد بعض إشباع ورضًا في تلك البقايا من الواقع الجمْعيّ التي يقدّمها لها مجلس المريدين والأشياع. وبالإضافة إلى ذلك، كان دلوز أكثر من أيّ أحد آخر، يدرك جيّدا مصير الفلسفة ذاك الذي يمكن معاينته منْذ محاكمة سقراط: إفساد الشباب. وهذا يعني انتزاعه من المواضع ومن الأقوال التي تشكّلها المدينة مسبّقا لترتّب فيها الخلَف. بيد أنّه من العسير وهذا ما نجرّبه جميعا، مراقبةُ أنّ ذلك «الإفساد» لا يتطوّر من جهة الجانب السيئ للأثر، وأنّه يتحوّل إذّاك إلى ضدّه: أيّ إلى الصلف. وإنّه لتوجد بالفعل، دلوزيّةٌ صلِفة، على طرف النقيض من تنسّك المعلّم وتزهُّده.

ليس هذا البتّة أمرا ذا وزن. ما له وزنٌ هو أنّه حين يُدرَك دلوز

في سياق القسوة القصوى لبنائه المفهوميّ، فإنّه يبقى على انحرافٍ بالنظر إلى جميع كتل الرأي الفلسفيّ التي رسمت المشهد الفكريّ منذ الستينيّات. فدلوز ما كان ليكون فنومينولوجيّا ولا بنيويّا ولا هيدغيريّا ولا مورّدا لـ«فلسفة» التحليليّة الأنغلو-سكسونيّة ولا إنسانويّا-محدَثا (أو كنطيّا-محدَثا). وهو ما يمكن أن يعني في بلدنا الهرِم حيث يحدَّد كلّ شيء سياسيّا: أنّه ما كان ليكون رفيقَ درب للحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، ولا مجدِّدا لينينيّا، ولا نبيّا يحزن من «انسحاب» السياسيّ، ولا واعظا أخلاقيّا باسْم حقوق الإنسان الغربيّ التنويري. دلوز يكوّن لوحده، قطبيّة بعينها، مثل أيّ فيلسوف كبير وفي تطابق تامّ مع ارستقراطيّة فكره ومبادئه النيتشويّة في تقويم القوّة الفاعلة.

في تلك الحقبة المتقلّبة (انتهاء الحروب الاستعماريّة، سياسة دي غول، ماي ٦٨، السنوات الحمراء، الإصلاح الذي ذهب فيه ميتيرون، انهيار الدول الاشتراكيّة...)، استوعب دلوز بلا هوادة، تنوّع التجرُبة ذاك ضمن عُدّة كانت تسمح له بالتحرّك على صعيد الطبقات التحتيّة للافتراضيّ، من المشهد اليساريّ العموميّ إلى ضرب من العزلة الساخرة، من دون الحاجة إلى استصلاح مقولاته وتحويرها. أنّ الواحد قادر على الاطّواء طبقا للتحديدات الحدَثيّة التي لها مفاعيل ترحُّليّة، فهذا أمر كان يُمتعه، من دون أن يُلزمه بشيء آخر؛ أنّ الواحد قادرٌ على الانبساط بحسب المجموعات المغلقة ذات الترسّبات القويّة، فهذا أمر لم يكن يفْجَؤُه. لم يكن دلوز لا رجلَ الحماسيّات اللامتزمّنة والمؤقّتة، ولا رجل الاعتزال أو الاستسلام العدميّ. ومن بين الفلسفات التي كان لها وزن في فرنسا خلال العقود الثلاثة الأخيرة، لا ريب أنّ فلسفته هي التي لم تؤثّر فيها كثيرا من حيث الأساس، الأطوارُ المتضاربة لحياتنا العامّة. لا

تصريحات ولا توْبات. ذلك أنّه كان له شغف أصيل: هو الدأبُ على عمله طبقا للمنهج الحدسيّ الصارم الذي كان قد أقرّ العزم على نهجه نهائيًّا. ولا ريب أنّ هذا المنهج كان يحتاج إلى الكثرة اللامتناهية للحالات التي تركّب حيويّة العصر، ولكن بخاصّة إلى الدأب الذي لا نظير له على معالجتها بالشكل نفسه وتحت القانون المرعب لتواطؤ الكينونة.

ذلك أنّ برغسونيّته المجوَّدةَ تقدِّر دائما حقّ قدره ما هو كائن. إذ أنّ الحياة تجعل ممكنةً كثرةَ التقويمات ولكنّها هي نفسها ممّا لا يُقوَّم. يمكن أن نقول إنّه لا شيء جديدَ تحت الشمس، بما أنّ كلّ ما يحدث إنّما هو انزياحٌ للواحد، عود أبديٌّ للهو هو. ويمكن أن نقول أيضا، إنّ كلّ شيء هو على الدوام، جديد، بما أنّ الواحد لا يعود إلى ما لا نهاية له في عرضيّته المطلقة، إلّا عبر الخلق الدائم لطيّاته. في نهاية المطاف، هذان الحكمان لا يمكن التمييز بينهما. ومن ثمّ، سنراهن من دون الحاجة في ذلك إلى إله غير إله سبينوزا (الطبيعة)، وبالمعنى نفسه الذي يذهب فيه قسّ الريف في نهاية كتاب برنانوس: «ما مفعولُ هذا؟ كلّ شيء ينمّ عن رعاية». المعنى الذي يجب التشديد فيه على أنّ «الكلّ» عناية. لأنّ ما هو كائن ليس سوى عناية الكلّ.

هذا الرهان تحكّم من الرواقية الخلّاقة الرائعة لدلوز في التجرُبة اللاإنسانيّة للنفَس المفقود، للحياة المسمَّرة («الكلّ عنايةٌ»، وكذلك هو موتٌ). بل إنّه كان يوضّح الكيفيّة المتعرّجة وإن بتوتّر، التي كان دلوز يتدّخل على نحوها في الشؤون المؤسّساتية أو الجمْعية، بما يحلو لي أن أسمّيه سيّانيّة لطيفة (ما مفعولُ هذا؟). وفي هذا إشارةٌ إلى الاختيار الفلسفيّ المقتدر لدلوز.

غير أنّه بالنسبة إلى من يستبعد مثلي، أنّ الواحد يمكن أن يُتفكّر بصفته كلّا، القولُ إنّ كلّ شيء عناية، يعني تحديدا أنّنا نعدم على القطع، كلّ عناية. ولكن هذا غير صحيح. إذ أنّه **يحدث** لنا الانقطاع، التتمّةُ، وأنّ هذا نادر، أو متزائلٌ، فهو ما يفرض علينا أن نكون أوفياء له **لوقت طويل**.

لكن، لنقف عند هذا الحدّ من الخلاف. في هذا المقطع (القصير) من تاريخنا الفلسفيّ، لم يكن ثمّة في نهاية المطاف، سوى سؤالين جدّيْن: سؤال الكلّ (أو الواحد) وسؤال العناية (أو الحدث). وحسنا فعلنا إذ تنازعنا فيهما بلا هوادة، في سياق ضروب الأزواج التي تعود إلى العود الأبديّ والاتّفاق اللذيْن جعلا من دلوز مفكّرا معاصرا فذّا.

٢. لننعم النظر الآن، في الدائرة الثانية، دائرة الفلسفة في فرنسا على مستوى القرن. غالبا ما جعل ستار دخان النزاعات بين كتل الرأي ممتنعةً النظرةَ المرتّبة والعقلانيّة لصيرورة هذي الفلسفة. بين الماركسيّة والوجوديّة، البنيويّة والإنسانويّة، الروحانيّة والمادّية، الفلسفة «الجديدة» والثوريّين اللينينيّين، الشخصانيّين المسيحيّين والتقدّميّين اللائكيّين، معتنقي «المنقلب اللغويّ» وخصومه، التحليليّة والهرمينوطيقا، كيف نرسي مرصدا دالّا، ومَن بحوزته المفاهيمُ بدلا من الأشكال، الفلسفةُ بدلا من التصوّرات الفلسفيّة [الفيلوزوفيم]؟

لنفرض أنّ تاريخ هذه الحقبة محكوم بزوج اسميْ علم: برغسون وبرانشفيغ. من جانبٍ، الحدس العينيُّ للزمان يُقادُ حدَّ ميتافيزيقا الجملة الشاملة الحيّة. ومن جانب آخر، الحدس اللازمنيّ للفِكَر الرياضيّة يُقاد حدَّ ميتافيزيقا العقل الخلّاق. من جانب، فنومينولوجيا

محوِّلة للتغيّر المحض. ومن جانب آخر، أكسيوميّةٌ مؤرخَنة لبناء الحقائق الأبديّة. من جانب، الحطّ من شأن التجريد باعتباره مجرّد ملاءمة أداتيّة، ومن الجانب الآخر، تقريظ للفكرة باعتبارها بناءً يتبدّى فيه الفكْر لنفسه. من جانب، تمجيد للتطابق الديناميّ مع المفتوح. ومن الجانب الآخر، حذر منظَّم بإزاء كلّ ما لا يُوصَّف مجموعا مغلقا التوقيعُ هو أحد مفهوماته.

كانت لهذين الصرحيْن التأمّليّين الكبيرين متانةٌ حدَّ أنّ نفاذ أمّهات النصوص الألمانيّة (هيغل، هوسّرل، هيدغر) إلى الجامعة الفرنسيّة قد حدَث على منوال الادماج ضمن التقليديْن المهيمنيْن، بدلا من الخروج والانفصال عنهما فعليًّا. مثالان لافتان: ألبر لاوتْمان قدّم تأويلا فريدا لهيدغر كان قد جعله متجانسا مع الافلاطونيّة المريِّضة التي كان لاوتمان قد ورثها عن برانشفيغ. وسارتر قرأ هوسّرلْ على نحو أنّه نحتَ انطلاقا من النظريّة القصديّة للوعي، مفهوما في الحرّية الميتافيزيقيّة يشاكل الحياة البرغسونيّة حدّ أنّ التقابل بين المغلق والمفتوح لم يزلْ يطغى على نقد العقل الجدليّ من ألفه إلى يائه.

الفضيلة الكبرى لدلوز هو أنّه اضطلع بالتحدار البرغسونيّ واستحْدثه. فقارَع فواعلَ برغسون بالانتاجات العينيّة لعصره، الفنيّة أو العلميّة أو السياسيّة، في عدمِ مبالاةٍ ثابتة بالدُرْجات المتعاقبة التي كانت تخفي نَسبها التقليديّ تحت بهرج الاستيراد الصاخب. لقد خبر دلوز صدْقيّة ذلك التحدار حدْسا، وحوّل تلك الانتاجات وكمّلها متى انكشف ذلك ضروريّا عند امتحان الحالات. وأهمّ ما ذهب إليه هو أنّه حرّر برغسون ممّا كان عرضةً له في كثير من الأحيان: استعادةُ أوامر المفتوح بواسطة الروحانيّة المسيحيّة، وتعديل رؤيته الكونيّة

بثيولوجيا شموليّة كان الأب تايْلهاردْ دي شاردان قد بشّر بها في وقت مّا. وبالتالي، يمكن أن نقول إنّ دلوز قد عمل بمفرده وبنجاح ومن دون أيّ تنازل، على جعل البرغسونيّة لائكيّة بالتمام، وعلى أن تتلاءم مفهوماتُها مع أحدث إبداعات عصرنا. بهذه الكيفيّة شيّد دلوز السدّ الأمنع ضدّ ما يتهدّدُنا: التغلغل الطاغي للمدرسانيّة الأنغلو-سكسونيّة بحامليْها المقترنيْن، أعني من الجانب الابستيمولوجيّ، منطقَ اللغة الدارجة، ومن الجانب البراغماتيّ، الأخلاقَ البرلمانية للحقوق. هذا كلّه هو ما تقابله اللطافةُ العنيدةُ لدلوز برفض قطعيّ لا زيغ فيه.

أمّا المشكل فهو ولا ريب أنّ ذلك السدّ خارجيٌّ من حيث لا يسند الحقوق الفعليّة للمجرّد. لنفترض أنّ الحدس نفذ إلى التغيّرات المحايثة للواحد، فإنّه لا يستطيع أن يتجنّب تراخي الثبات المفهوميّ ضمن نظام النظريّة، انخفاضَ التوازن الشكليّ ضمن نظام الفنّ، تقلّصَ دأب العشق ضمن نظام الوجود، تراجعَ التنظيم ضمن النظام السياسي. مهما كانت مواجدُ التحليل مغرية، وأيّا كان ميلنا إلى الاستسلام حين ينحلّ تدريجيًّا كلُّ موضوع من جرّاء المدّ القوّي للحالّيّة إذْ يكون فيها مثل الأثر على الرمل، فإنّ كامل البنيان عَطوبٌ بالنظر إلى قوى التفكيك التي تحرّرها على صعيد كبير، رأسماليّتُنا الجبّارة والمفسدة.

يبقى أن نشيّد كأنْ على خطّ ثان، سدّا داخليّا يسمح بتفكير مقاومٍ انطلاقا من المنطق والرياضيّات والتجريد (ضدّ النزعة النحوية المنطقية)، ومن السياسة التحريريّة المنظَّمة (ضدّ الاجماع «الديمقراطي»). لكن هذه المرة ينبغي الرجوع إلى التقليد الثاني، التقليد الذي لا يعود في ما أبعد من الأشياخ الفرنسيين، إلى نيتشه والرواقيّين، بل إلى ديكارت وإلى أفلاطون.

٣. وهذا ما يفتح لنا دائرة ثالثة، دائرةَ كامل تاريخ الفلسفة، هذا الزمان الطويل الذي هو بالفعل زماننا، والذي يفسّر في شأنه دلوز إذْ يوضّح فوكو الأخير الذي كان قد عاد إلى الإغريق، أنّه على التفكير أن يلتزم به.

علامة عبقريّة دلوز هي أنّه شيّدَ من فلسفته، جينيالوجيا أصيلة بالتمام. الدراسات الرائعة حول سبينوزا، لايبنيتس، هيوم، كنط، برغسون ونيتشه، مثلها مثل التطويرات التي تستعيد على منوال أسلوبِ المبنيّ إلى المجهول اللامشروط وضمن مسار حدسيّ أو ضمن بناء مفهوم بعينه (وهو نفس الشيء)، الرواقيين، لوكريس أو وايتهايْد، إنّما ترسم تاريخا فرادتُه هي افتراضيّةُ دلوز نفسه إذ تتغلغل في حاليّة كتابته ضمن مسار يعالج الفلسفة برمّتها باعتبارها ذاكرة مطلقةً غير زمانية. ومن ثمّ يتعارض الأسلوب «التأريخيّ» لدلوز مع المقابلة الكلاسيكيّة بين تاريخ موضوعانيّ وتاريخ تأويلي. إذ أنّ المعرفة الأكثر تدقيقا بالنصوص وبالسياقات لا تنفصل فيه عن الحركة التي تحملها إلى دلوز. فما هو بأرشيف ولا بهرمينوطيقا. لأنّ الأمر يتعلّق بأن تعود من جديد الإبداعاتُ المفهوميّة الكبرى. وفرادة دلوز هي أنّه يشتغل مثل اقتدارِ استقبالٍ لتلك العودة. وبهذا تُعيد فلسفتُه لسبينوزا أو برغسون أو نيتشه، أبديّتَهم التي ليست هي إلّا اقتدارهم، من حيث لا تكون حيّةً إلّا متى تتحيّن وتتفعّل ضمن تفكير حيّ.

لن يفْجأنا أن يكون المتجمهرون في الافتراضيّة الدلوزيّة، مفكّري الواحد أو المحايثةِ أو التواطؤ. ومن البديهيّ أنّ الأعداء المعيَّنين هم إمّا مهندسي التعالي («الأفلاطونيّة»)، أو وهو الأسوأ، أولئك الّذين يضخّون تعالي المفهوم في محايثة مزوَّرة (هيغل). أمّا في ما يتعلّق بالدراسة حول كنط، فقد شرح دلوز نفسُه أنّها كانت

تتعلّق بتدليل مضادّ: امتحانُ اقتدار الحدس التقويميّ لفكره على «عدوّ» (على انزياغٍ للواحد متنافرٍ بالفعل). وكنت قد وقفت شخصيًا، على ذلك، لأنّه في خصومتنا الحميميّة، كان يتمسّك في غالب الأحيان، بأن يحمل عليّ صفة الـ «كنطيّ المحدَث».

بقي أنّ دلوز هو لا ريب، أوّل فيلسوف فعّل بتلك الكيفيّة وباعتباره شرْكةً في الذاكرة، التاريخَ اللاتاريخيَّ للواحد-التفكير. ههنا يتعلّق الأمر بإبداع حقيقيّ لا نظير له في القرن، إلّا المونتاج التاريخانيّ الذي أخرجه هيدغر.

هذان البناءان مختلفان جدّا، للعلّة الرئيسة التي هي أنّ دلوز لا يفكّ شفرة أيّ مصير، أو بالأحرى أنّ المصير في نظره، ليس البتّة سوى الإثبات الشامل للاتّفاق. كذلك كان يقول طواعيةً إنّه لم يكن لديه أيّ مشكل من جنس «نهاية الفلسفة»، وهو ما أترجمه مؤيّدا إيّاه في ذلك بلا قيود، كالتالي: يبقى إنشاءُ ميتافيزيقا مثالَ الفيلسوف، إذ أنّ السؤال لم يعد: «هل ما زال هذا ممكنا؟»، بل هو «هل نحن قادرون على ذلك؟».

أمّا الواقعة التي تكوّن أمارة مميّزة فهي أن يتقاطع دلوز مع هيدغر عند النقطة الحاسمة، أعني أنّهما يشتقّان من نيتشه وجوبَ خلع القيمة عن أفلاطون.

في ما يخصّ الجينيالوجيا الفلسفيّة، يصدق المثل القائل: «قل لي ماذا تفكّر عن أفلاطون، سأقول لك من أنت.» من المنظور الصناعيّ، يمكن أن نثبت أن بروتوكول تقويم الأفلاطونيّة ليس **بالجوهر** عند دلوز، مختلفا عن الذي نجد عند هيدغر. لأنّ الأمر يتعلّق بالنسبة إلى كليهما، بترصّد **بناءِ تعالٍ بعينه باعتباره طيّة.** يتعرّف دلوز إلى أنّ هيدغر كان مفكّرا فذّا في طيّة الكينونة، إذ يُتعرّف

عليها بما هي طيّة الكينونة والكائن. في نظر هيدغر، أفلاطون تدبّر بسْط الطيّة الفاصلَ الذي يوزّع الكائنات والكينونة في منطقتيْن متمايزتيْن (ومثاله المحسوس والمعقول). ومن ثمّ، لم تعد الطيّة سوى خطّ يفصل المثال/الفكرة عن تحقّقاته. وينتج عن ذلك، أنّ كلّ شيء جاهز لتُتفكّر الكينونة بصفتها كائنا أعلى بإطلاق، إنْ إلها أوْ إنسانا. يكفي في هذا، توجيهُ الصعيد، وترتيب المناطق، وهذا محالٌ حين تبقى مطّوية. لا يقول دلوز غير ذلك، باستثناء أنّه يشدّد على اقتدار الطَيّ، ويرى في البسْط الأفلاطونيّ للطيّةِ وهَنًا، منظَّمةَ قوّة ارتكاسيّة. وينتج عن ذلك أنّه إذا كان التمشّي الأفلاطونيُّ في نظر هيدغر، تأسيسا لأرخيه [مبدأ أصليّ] تاريخيّةٍ جاملةٍ (مصير الميتافيزيقا)، فإنّ كلّ شيء هو في نظر دلوز، من زمام معاودة اللعبة، والنرْدَ سيرمى من جديد، ورميةَ النرْد ستعود. فالرواقيّون، سبينوزا، نيتشه، برغسون، ودلوز نفسُه سيؤسّسون طيّةَ بسْط الطيّ، سيعاودون الطيّة، وسيعملون على الافتراضيّة. ومن ثمّ، ليست الأفلاطونيّة مصيرا، بل هي مصير-مضادّ ضروريّ، سقوط النرد مختلطا بالرمية الوحيدة، اقتدار المفتوح إذْ ينصبّ على توزيعات مغلقة. لم تزل الأفلاطونيّة تُقلَب، لأنّها قد قُلبت منذ الأزل. ودلوز إنّما هو الدورة المعاصرة لعودة ذلك القلْب.

لكن، ربّما يكون المقتضى مختلفا كليًّا: ليست الأفلاطونية ما ينبغي قلبها، بل البداهة المضادّة للأفلاطونيّة التي لقرن بأكمله. فأفلاطون إنّما تجب استعادته، وفي بادئ الأمر بتقويض الأفلاطونيّة، شكلا مشتركا، مونتاجَ آراء، عُدّةً تتحرّك من هيدغر إلى دلوز، من نيتشه إلى برغسون، ولكن أيضا من الماركسيّين إلى الوضعويّين، وتصلح أيضا للفلاسفة الجدد المضادّين للثورة (أفلاطون على رأس

معلّمي-الفكر التوتاليتاريّين) كما للأخلاقوّيين الكنطيّين المحدَثين. الـ «أفلاطونيّة» هي البناء الكبير الخدّاع للحداثة كما لما بعد الحداثة. إنّها سندها السلبيّ العامّ: لا توجد إلّا لتشرّع «الجديد» تحت شعار «الأفلاطونيّة المضادّة».

لا ريب أنّ دلوز قدّم الأفلاطونيّة-المضادّة الأكثر سخاء، والأكثر انفتاحا على الابداعات المعاصرة، والأقلّ مصيريّة، والأكثر تقدّميّة. ولم يعوزْه إلّا أن يفرغ من الأفلاطونيّة المضادّة نفسها.

ذلك أنّه كان بلا شكّ مثْل هيدغر، ما قبل سقراطيّا. لا برمينيديًّا، أو شاعرَ الانبلاج الأصليّ للكينونة. لكن بالمعنى الذي كان به الإغريق أنفسُهم ينتسبون إلى المفكّرين بصفتهم **فيزيقيّين**. نعني: مفكّري الكلّ. نعم، كان دلوز يكون فيزيقيَّنا الكبير، وكان سيتأمّل لأجلنا، توهُّجَ النجوم، وسيتملّى الشواش، وسيقيس الحياة اللاعضويّةَ، وسيغمس مساراتنا الضئيلة في الافتراضي الشاسع. كان سيكون ذلك الذي لا يحتمل فكرةَ أنّ «الكلّ الأكبر قد مات».

إلّا أنّ أفلاطون كان قد أرسى على طريقته، محاكمةَ الفلسفة بصفتها فيزيقا كبرى. كان أعطى للتفكير ما به ينتسب إلى نفسه بصفته تفكيرا فلسفيّا في حلٍّ من كلّ تأمّل متكامل للكون، أو من كلّ حدس للافتراضيّ.

ثمّة عند دلوز كما عند كلّ فيزيقيّ من هذا الجنس، اقتدار كبير على الحلم التأمّلانيّ، شيء من قبيل النبرة التي تبعث القشعريرة، نبرةً نبوئيّة ولكن بلا وعد. قال دلوز إنّ سبينوزا قد كان مسيح الفلسفة. ولنقل لكي لا نغمط الرجل حقّه، إنّ دلوز كان يكون أكبر حواريّي هذا المسيح، إيذانَ خلاص لا يُردُّ من الكلّ، خلاصا لا يعِد بشيء، خلاصا لم يزلْ قائما بيننا.

نصوص مختارة

هذه المقاطع المنتزَعة من كتب جيل دلوز، لا تدّعي البتّة كونَها مصنَّفا «لأجمل صفحات» كاتبها الذي من اللافت أنّه كان كاتبا فذّا. ومن ثمّ، لا تتعدّى وظيفتها تنزيلَ ما استندت إليه هذه المحاولةُ التي قرأنا، ضمن سياق أوسع قليلا.

ألان باديو.

في تواطؤ الكينونة (I)

لم يكن ثمّة غير قضية أنطولوجية: الكينونة متواطئة. لم يكمن ثمّة غير أنطولوجيا واحدة هي أنطولوجيا دونس سكوت (Duns Scot) التي تمنح الكينونة صوتا واحدا. نقول دونس سكوت لأنّه عرف كيف يحمل الكائن المتواطئ إلى ذروة اللطافة، مع احتمال أن يدلّل على ذلك تجريدا. لكن من برمنيدس إلى هيدغر نفس الصوت هو الذي يعود في ترديد يشكّل لوحده كامل انبساط المتواطئ. صوت واحد يؤلّف صخب الكينونة. لا نحتاج كثير عناء لنفهم أنّ الكينونة إذا كانت مشتركة بإطلاق فإنّها ليست لذلك جنسا؛ يكفي أن نعوّض نموذج الحكم بنموذج القضية. نميّز في القضية المعتبَرة كوحدة مركّبة: المعنى أو مؤدّى القضية؛ المسمّى (ما يستبين في القضية)؛ المعبِّرات أو المسمِّيات التي هي صيغ عددية، أي عوامل فارقية تميز العناصر المحبوة بمعنى أو بتسمية. ندرك أنه ثمة أسماء أو قضايا ليس لها نفس المعنى مع أنها تشير حصريا إلى نفس الشيء (تبعا لأمثلة شهيرة، نجمة المساء- نجمة الصباح، إسرائيل- يعقوب، سطح- أبيض). التمييز بين هذه المعاني هو بالفعل تمييز واقعيّ (*distinctio realis*) إلا أنه لا شيء عدديّ فيه بأكثر مما فيه من أنطولوجيّ: إنه تمييز شكلانيّ، كيفيّ أو دلائليّ. إن مسألة معرفة ما

إذا كانت المقولات مماثلة مباشرة لمثل تلك المعاني أو من المحتمل أكثر أن تكون متفرعة عنها، يجب أن نترك الآن جانبا. المهمّ هو أن نتمكّن من تبيّن كثير من المعاني المتمايزة شكلانيا لكنها تتعلق بالكينونة تعلقها بمسمّى واحد، هو أنطولوجيّا واحد. من الحقيقي أنّ مثل وجهة النظر هذه لا تكفي بعدُ لمنعنا من اعتبار هذه المعاني على أنها متماثلة ومن اعتبار وحدة الكينونة هذه على أنها مماثَلة. ينبغي أن نضيف أنّ الكينونة، هذا المسمّى المشترَك، من حيث أنها تعبّر عن ذاتها إنما تقال من ناحيتها **على ذات المعنى الواحد** لكلّ المسمِّيات والمعبِّرات المتمايزة عدديا. في القضية الأنطولوجية إذًا ليس المسمّى فحسب هو الذي يكون أنطولوجيّا هو ذاته بالنسبة إلى معاني متمايزة كيفيا وإنما كذلك المعنى هو الذي يكون هو ذاته أنطولوجيّا بالنسبة إلى أحوال مفردِنة وبالنسبة إلى مسمِّيات أو معبِّرات متمايزة عدديا: تلك هي الدورة في القضية الأنطولوجية (العبارة في جملتها).

فعلا، الأساسي في التواطؤ ليس هو أنّ الكينونة تقال على ذات المعنى الواحد وإنما كونها تقال على ذات المعنى الواحد في كل فروقه المفردِنة أو أحواله الذاتية. الكينونة هي ذاتها بالنسبة إلى كل هذه الأحوال لكن هذه الأحوال ليست هي ذاتها. إنها« متساوية » بالنسبة إلى الأحوال جميعها لكن الأحوال ذاتها ليست متساوية في ما بينها. إنها تقال على معنى واحد لجميع الأحوال لكن الأحوال هي ذاتها ليس لها نفس المعنى. إنه من ماهية الكينونة المتواطئة أن تتعلق بفروق مفردِنة لكن هذه الفروق ليس لها نفس الماهية ولا تبدّل ماهية الكينونة - شأن ما يتعلق الأبيض بشِدَد مختلفة لكنه يظل ماهويا نفس الأبيض. ليس ثمة «سبيلان» مثلما تمّ اعتقاد ذلك في قصيد برمنيدس بل «سبيلا» واحدة للكينونة التي تتعلق بكل أحوالها الأكثر تنوعا

والأكثر تعددا والأكثر تمايزا. تقال الكينونة على ذات المعنى الواحد لكل ما تقال عنه لكن ما تقال عنه يفرق: إنه يقال على الفرق ذاته.

لا ريب أنه ما يزال ثمة في الكينونة المتواطئة تراتبٌ وتوزيع يخصّان العوامل المفردِنة ومعناها. لكن التوزيع وحتى التراتب لهما استعمالان مختلفان تماما ودون توفيق ممكن بينهما؛ كذلك الشأن بالنسبة إلى **لوغوس وناموس** مع أنهما يحيلان هما ذاتهما إلى مشكلاتِ توزيع. علينا أن نميز بدءا توزيعا يفترض قسمة للموزَّع: يتعلق الأمر بتقسيم الموزَّع بما هو كذلك. ههنا تكون قواعد المماثلة في الحكم فعالة جدا. فالحسّ المشترك أو السداد من حيث هما خاصيتا الحكم هما مصوَّران إذًا بصفتهما مبادئ قسمة، ويعلنان هما ذاتهما أنهما **الأعدل قسمة**. مثل هذا النمط من التوزيع يعمل بواسطة تعيينات ثابتة وتناسبية، شبيهة بـ «ملكيات» أو أقاليم محدودة في التصور. ربما قد كان للمسألة الزراعية أهمية كبرى في هذا التنظيم للحكم بصفته ملَكة تمييز الحصص («من جهة ومن جهة أخرى»). حتى بين الآلهة، لكلٍّ ميدانه ومقولته وصفاته، وجميعهم يوزعون على البشر حدودا وحظوظا مطابقة للقدَر. آخَر بالتمام هو التوزيع الذي ينبغي أن نسميه توزيعا مترحّلا، **ناموسا** مترحلا لا ملكية له، لا أرض مسوّرَة له ولا حدود. ههنا لم يعد ثمة قسمة لموزَّع وإنما بالأحرى تقسيم للذين يتوزعون في فضاء مفتوح غير محدود، على الأقل في فضاء دون حدود مضبوطة[1]. لا شيء يعود أو ينتمي إلى

---

(١) راجـــــع: E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem- en grec ancien* (Klincksieck, 1949). يبيّن أ. لروش أن فكرة التوزيع في **الناموس ـ الرعي** (νόμος - νέμω) ليست في علاقة بسيطة بفكرة القسمة (جزّأ (τέμνω)، قسّم (δαίω)، إنقسامية (διαιρέω)). إن المعنى الرّعوي **للأرعى** لا يؤدي إلا

أيّ كان، لكن كل الأشخاص موزعون هنا وهناك بحيث أنهم يغطون أكبر فضاء ممكن. حتى عندما يتعلق الأمر بشؤون الحياة، قد نقول فضاء لعب، قاعدة لعب مقابل الفضاء كما مقابل النواميس الحضرية. مَلء فضاء والتوزع فيه أمر مختلف جدا عن اقتسام الفضاء. إنه توزيع تيه وحتى توزيع «هذيان» حيث تنبسط الأشياء على كامل نطاق كينونة متواطئة وغير مقسَّمة. ليست الكينونة هي التي تنقسم تبعا لمتطلبات التصور بل هي كل الأشياء تتوزع داخل الكينونة في تواطؤ مجرّدِ الحضور(الواحد- الكل). مثل هذا التوزّع شيطانيّ أكثر مما هو ألوهيّ؛ ذلك أن خاصية الشياطين هي أن تعمل في المسافات الفاصلة بين حقول عمل الآلهة، مثل أن تقفز من فوق الحواجز أو الأسوار خالطة بين الملكيات. يصرخ خوْرس أوديب : «أيّ شيطان قفز بأقوى من قفْز أطول قفزة؟» يشهد القفز هنا عن الاضطرابات المقلقة التي تُدخلها التوزيعات المترحلة في البنى المقيمة للتصور. وينبغي أن نقول نفس الشيء عن التراتبية. ثمة تراتبية تقيس الكائنات تبعا لحدودها وتبعا لدرجة قربها أو بعدها بالنسبة إلى مبدإ ما. لكن ثمة أيضا تراتبية تنظر إلى الأشياء والكائنات من زاوية الاقتدار: لا يتعلق الأمر بدرجات اقتدار مدقَّقة بإطلاق، وإنما فحسب بمعرفة ما إذا كان كائن «يقفز» عند الاقتضاء، أي أنه يتجاوز حدوده، ذاهبا إلى أقصى ما يستطيع أيّا كانت درجة تلك

لاحقا إلى قسمة الأرض. فالمجتمع الهوميري لا يعرف أراض مسوَّرة ولا ملكية للمراعي: إن الأمر لا يتعلق بتوزيع الأراضي على الماشية وإنما على العكس من ذلك بتوزيع المواشي ذاتها وتقسيمها هنا وهناك في فضاء لامحدود، في غابات أو سفوح جبال. يشير الناموس أوّلا إلى الاستيلاء على حيّز لكن دون حدود مضبوطة (مثال ذلك، الفِناء حول مدينة). ومن هنا أيضا مبحث «المترحّل».

الاستطاعة. سيقال إنّ «إلى الأقصى» ما تزال تعرّف حدّا. لكن الحدّ (**الحرف** (πέρας)) لم يعد يشير هنا إلى ما يُبقي الشيء تحت إمرة قانون ولا إلى ما ينهي الشيء أو يفصله وإنما على العكس من ذلك إلى ما انطلاقا منه هو ينبسط ويبسط كامل اقتداره؛ يكفّ الشطط عن كونه مذموما وحسب، **ويصبح الأصغر مساويا للأكبر** بمجرد عدم فصله عن وُسْعه. هذا العيار المزمِّل هو ذاته بالنسبة إلى كل الأشياء، هو ذاته أيضا بالنسبة إلى الجوهر والكيف والكم، إلخ، إذ أنه يشكّل حدّا أقصى واحدا حيث التنوع الموسَّع لكل الدرجات يلامس المساواة التي تزمّله. هذا العيار الأنطولوجي هو أقرب إلى شطط الأشياء منه إلى العيار الأول؛ هذا التراتب الأنطولوجي هو أقرب إلى شطط وفوضى الكائنات منه إلى التراتب الأول. إنه وحش كل الشياطين. يمكن إذًا لكلمات «الكل متساوٍ» أن تدوّي، لكن بصفتها كلمات جذلى، شرط أن تقال **عما** هو غير متساوٍ في هذه الكينونة الثابتة المتواطئة: الكينونة الثابتة حاضرة مباشرة في كل الأشياء دون وسيط ولا توسُّطٍ مع أن الأشياء تقوم بطريقة غير متساوية في هذه الكينونة المساوية لذاتها. لكن الأشياء جميعها هي في قرب مطلق هناك إلى حيث يحملها الشطط، ولا واحد منها، كبيرا أو صغيرا وأدنى أو أعلى، يشارك قليلا أو كثيرا في الكينونة ويتلقاها عن طريق المماثلة. إن تواطؤ الكينونة يعني إذن تساويها كذلك. إن الكينونة المتواطئة هي في نفس الوقت توزيع مترحّل وفوضى ظافرة.

الفرْق والمعاودة، ٩٢-٩٧.

في الافتراضيّ

لم نتوقّف عن التمسك بالافتراضي. أليس ذلك سقوطا في إبهام مفهوم هو أقرب إلى اللامتعيّن منه إلى تعيينات الفرْق؟ مع أن ذلك هو ما كنا أردنا تحاشيه بحديثنا تحديدا عن الافتراضي. لقد جعلنا الافتراضي مقابلا للواقعي؛ علينا الآن تصحيح هذا المصطلح الذي كان مازال غير قادر على أن يكون دقيقا. الافتراضي لا يقابل الواقعي وإنما يقابل الحاليّ فحسب. **الافتراضي يملك حقيقة تامة من حيث هو افتراضيّ**. عن الافتراضي ينبغي أن نقول بالضبط ما كان يقوله بروست عن حالات الصدى: «واقعية دون أن تكون حالية وفكرانية دون أن تكون مجردة»؛ ورمزية دون أن تكون وهمية. بل ينبغي حتى تعريف الافتراضي بصفته جزءا حصريا من الموضوع الواقعي -وكأن إحدى أجزاء الموضوع قد كانت في الافتراضي وقد كانت غائصة فيه غوصها في بُعد موضوعيّ. في شرح حساب التفاضل، غالبا ما نماثل بين التفاضلية و«قِسم من الفرْق». أو أننا نتساءل وفق منهج لاغرانج (Lagrange)، عن جزء الموضوع الرياضي الذي ينبغي اعتباره بمثابة فرع، والذي يقدّم العلاقات موضوع النظر. حقيقة الافتراضي تتمثّل في العناصر والعلاقات الفارقية وفي النقاط المفردة التي تناظرها. البنية هي حقيقة الافتراضي. العناصر والعلاقات التي تشكّل بنية ينبغي

أن نتحاشى في نفس الآن منحها راهنية لا تمتلكها وأن نسحب منها الحقيقة التي تمتلكها. لقد رأينا أن سيرورة مضاعفة لتعيين متبادل ولتعيين تامّ قد كانت عرّفت هذه الحقيقة: بعيدا عن أن يكون لا متعيّنا، الافتراضي متعيّن تماما. عندما ينتسب الأثر الفني إلى افتراضية يغوص فيها فإنه لا يستند إلى أيّ تعيين غامض وإنما إلى البنية المتعينة بالتمام التي تشكّلها عناصرها الفارقية التكوينية، عناصر «مفرضَنة»، «مجنينة». تتماعى العناصر، ضروب العلاقات والنقاط المفردة في الأثر أو في الموضوع، في الجزء الافتراضي للأثر أو للموضوع، دون أن نتمكن من تعيين زاوية نظر مفضلة عن الأخريات ومن تعيين مركز قد يكون موحِّدا للمراكز الأخرى. لكن كيف لنا أن نتحدث في نفس الآن عن تعيين تامّ وعن جزء من الموضوع فحسب؟ ينبغي أن يكون التعيين تعيينا تامّا للموضوع ومع ذلك لا يشكّل إلا جزءا من الموضوع. ذلك أنه تبعا لإشارات ديكارت في **الإجابات عن أرنولد**، ينبغي أن نميز بعناية بين الموضوع بصفته تامّا والموضوع بصفته كاملا. التام ليس غير الجزء الفكرانيّ من الموضوع الذي يشارك مع أجزاء أخرى من مواضيع في **الفكرة** (علاقات أخرى، نقاط مفردة أخرى)، لكنه لا يكوّن أبدا تمامية على حيالها. ما ينقص التعيين التام هو جملة التعيينات الخاصة بالوجود الحاليّ. يمكن لموضوع ما أن يكون **كائنا** أو بالأحرى (**لا**) - **كائنا متعينا بكل الوجوه** (*(non) - ens omni modo determinatum*)، دون أن يكون متعينًا بالكامل أو دون أن يوجد حاليا.

ثمة إذًا جزء آخر من الموضوع يقع تعيينه بالتفعيل. فالرياضي يتساءل عما هو هذا الجزء الآخر الذي تمثّله الدالة المسماة دالة بدائية؛ بهذا المعنى، التكامل ليس هو البتة عكس التفرقة بل هو

يشكّل بالأحرى سيرورة تفرقة أصلانية. بينما يعيّن التغاير المضمون الافتراضي للفكرة بصفتها إشكالا، تعبّر التفرقة عن تفعيل ذلك الافتراضي وعن تقوّم الحلول (بواسطة تكامليات موضعية). التفرقة هي بمثابة الجزء الثاني للفرق، وينبغي تشكيل المفهوم المركّب من التغاير/التفرقة للتعبير عن تمامية أو كمالية الموضوع. الغاء والفاء هما هنا العلامة الفارقة أو العلاقة الصوتمية للفرق عينه. كلّ موضوع هو موضوع مضاعف دون أن يتشابه نصفاه، فأحدهما صورة افتراضية والآخر صورة حالية. إنهما جزءان متفاوتان فرديان. التغاير ذاته له بعدُ من جهته مظهران يناظران ضروب العلاقات والنقاط المفردة المتعلقة بقيم كل ضرب. لكن التفرقة من ناحيتها لها مظهران، أحدهما يخص الكيفيات أو الأنواع المختلفة التي تفعّل الضروب، الآخر يخص العدد أو الأجزاء المنفصلة التي تفعّل النقاط المفردة. على سبيل المثال، المورّثات بصفتها منظومة علاقات فارقية تتجسد في نفس الآن في نوع وفي الأجزاء العضوية التي تكوّنه. ليس ثمة بعامة كيفية لا تحيل إلى فضاء معرّف بالفرادات المناظرة للعلاقات الفارقية المجسدة في تلك الكيفية. لقد بيّنت أعمال لافيل (Lavelle) ونوغي (Nogué) على سبيل المثال، وجود فضاءات خاصة بالكيفيات والطريقة التي تنبني بها هذه الفضاءات بجوار الفرادات: بحيث أن فرقا في الكيف يكون دائما مسنودا بفرق مكانيّ (diaphora). وأكثر من ذلك، يعلّمنا تفكّر الرسامين كلَّ شيء عن فضاء كلّ لون وعن وصل هذه الفضاءات في الأثر. إن أنواعا لا تكون مفروقة إلا بقدر ما يكون لكل واحد منها أجزاء هي ذاتها مفروقة. التفرقة هي دائما في نفس الآن تمايز أنواع وأجزاء، كيفيات وامتدادات: تخصيص أو تنويع، لكن كذلك توليف أو تنظيم. كيف

يترابط والحال هذه مظهرًا التفرقة هذان مع المظهرين السابقين للتغاير؟ كيف يتدامج نصفا الموضوع اللامتشابهين؟ الكيفيات والأنواع تجسّد ضروب العلاقات على نحو حاليّ؛ الأجزاء العضوية تجسد الفرادات المناظرة لها. لكن تدقيق التدامج يظهر بشكل أفضل من زاويتيْ نظر متكاملتين.

من ناحية، التعيين التام يُجري تغاير الفرادات؛ لكنه يتناول فقط وجودها وتوزيعها. طبيعة النقاط المفردة ليست معيَّنة إلا بشكل المنحنيات التكاملية بجوارها، أيْ تبعا لأنواعٍ وفضاءات حالية أو مفروقة. من ناحية أخرى، المظاهر الأساسية للعلة الكافية، قابلية التعيين، التعيين المتبادل، التعيين التام، تجد وحدتها النسقية في التعيين التدريجي. فتبادلية التعيين لا تعني فعليا تقهقرا ولا مراوحة بل تقدما حقيقيا ينبغي الوصول فيه إلى الحدود المتبادلة تدريجيا وإلى وضع العلاقات ذاتها في علاقة في ما بينها. إن كمالية التعيين ليست أقل انطواء على تقدمية أجسام الضمّ. نحن لا نعثر بالذهاب من أ إلى ب، ثم بالرجوع من ب إلى أ، على نقطة انطلاق كما في معاودة عارية؛ المعاودة هي بالأحرى بين أ وب، ب وأ، المسافة أو الوصف التدريجي لحقل استشكاليّ في جملته. إن الأمر شبيه بما هو عليه في قصيد فيتراك (Vitrac) حيث الطرائق المختلفة التي تشكل كل واحدة منها قصيدا (الكتابة والحلم والنسيان وبحث الضديد عن ضديده والسخرية وأخيرا **العثور عليه بتحليله**) تعيّن تدريجيا جملة القصيد بصفته **إشكالا** أو كثرة. بهذا المعنى، كل بنية تمتلك بمقتضى هذه التقدمية، زمنا محضًا منطقيّ، فكرانيّ أو ديالكطيقيّ. لكن هذا الزمن الافتراضي يعيّن هو ذاته زمن تفرقة، أو بالأحرى إيقاعات، أزمنة تفعيل متنوعة تناظر علاقات وفرادات البنية وتقيس من جهتها

المرور من الافتراضي إلى الحالي. أربعة حدود، في هذا الصدد هي مترادفة: فعّل، فرَق، كامل، حلّ. تلك هي طبيعة الافتراضي، أن يكون التفعيل بالنسبة إليه هو الإفراق. كل تفرقة هي تكامل موضعيّ، حلّ موضعيّ يتركّب مع حلول أخرى في جملة الحل أو في التكامل الشامل. إنّ سيرورة التفعيل تقدّم نفسها على هذا النحو في الكائن الحيّ، في نفس الآن بصفتها تمايزا موضعيا للأجزاء، تشكّلا شموليا لوسط داخليّ، حلّا لإشكال مطروح في حقل تقوُّم جهاز عضويّ[1]. الجهاز العضوي قد لا يكون شيئا إذا لم يكن قد كان حلّا لإشكال، وكذلك كل واحد من أعضائه المفروقة، مثل العين التي تحلّ «إشكال» الضوء؛ لكن لا شيء فيه، ولا أيّ عضو، قد لا يكون مفروقا من دون الوسط الداخلي المحبوّ بنجاعة عامة أو بقدرة ضبط تكاملية. (هنا أيضا، الأشكال السلبية للتقابل والتناقض في الحياة، للعائق والحاجة، هي ثانوية أو فرعية بالنسبة إلى أوامر جهاز عضويّ ينبغي بناؤه، كما لإشكال ينبغي حلّه.)

الخطر الوحيد في كل هذا هو الخلط بين الافتراضي والممكن. ذلك أن الممكن يقابل الواقع؛ سيرورة الممكن هي إذًا «تحقّقٌ». على النقيض من ذلك، الافتراضي لا يقابل الواقع؛ إنه يمتلك بذاته

---

(١) حول التضايف بين الوسط الداخلي والتفرقة، راجع François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), pp. 112 sq. - هـ. ف. أوزبورن (H. F. Osborn) هو أحد الذين ألحّوا بعمق على الحياة بصفتها وضعا وحلا لـ«إشكالات»، إشكالات إوالية، ديناميكية أو بيولوجية حصريا: راجع *L'origine et l'évolution de la vie* (trad. Sartiaux, Masson éd. 1917). مختلف نماذج العين على سبيل المثال لا يمكن دراستها إلا في علاقة بإشكال فيزيائيّ- بيولوجيّ عامّ، وبتغيّرات شروطه في نماذج حيوانية. قاعدة الحلول هي أن كل حلّ يتضمن على الأقل ميزة ونقيصة.

واقعا تاما. سيرورته هي التفعّل. قد نكون مخطئين إذا لم نر هنا غير مشاحّة في الألفاظ: يتعلّق الأمر بالوجود ذاته. كل مرة نطرح فيها الإشكال في صيغة الممكن والواقعي، نكون مجبرين على إدراك الوجود بصفته انبثاقا خاما، فعلا محضا، قفزا يتمّ دائما من وراء ظهرنا، خاضعا لقانون كل شيء أو لا شيء. أيّ فرق يمكن أن يكون بين الموجود واللاموجود إذا كان اللاموجود ممكنا بعدُ، مجمَّعا في المفهوم، له كل الخواص التي يمنحها إياه المفهوم بصفتها إمكانا؟ الوجود هو والمفهوم سيّان، لكنه خارجَ المفهوم. إننا نضع الوجود إذًا في المكان والزمان، لكن بصفتهما محلّيْن لا مفروقيْن، دون أن يتمّ الخلق ذاته الذي هو خلق الوجود في مكان وزمان مخصوصيْن. الفرق لم يعد بإمكانه أن يكون غير السلبيّ المتعيّن بالمفهوم: ليكن تحديد الممكنات في ما بينها حتى تتحقق، ليكن تقابل الممكن مع واقعية الواقع. الافتراضي، على النقيض من ذلك هو خاصة **الفكرة**؛ إن الوجود مخلوق انطلاقا من واقعيته، وهو مخلوق طبقا لزمان ومكان محايثيْن للفكرة.

في المقام الثاني، الممكن والافتراضي يختلفان أيضا لأن أحدهما يحيل إلى شكل الهوية في المفهوم بينما يشير الآخر إلى كثرة محض في **الفكرة**، تقصي المطابق بشكل جذريّ بصفتها شرطا مسبقا. أخيرا، من حيث أن الممكن يرشّح نفسه لـ«التحقق»، فإنه هو ذاته يقع إدراكه بصفته صورة للواقع، والواقع بصفته مشابَهة الممكن. لذلك قليلا ما نفهم ما يضيفه الوجود إلى المفهوم بمضاعفته الشبيه بالشبيه. ذلك هو عيب الممكن، عيبا يبطله بصفته حدث بعد فوات الأوان، وصُنع رَجعيا هو ذاته، على صورة ما يشبهه. على النقيض من ذلك، تفعيل الافتراضي يتمّ دائما بواسطة الفرق، التباين أو

التفرقة. التفعيل لا يقطع مع المشابهة بصفتها سيرورة أقل من قطعه مع الهوية بصفتها مبدأ. الحدود الحالية لا تشبه أبدا الافتراضية التي تفعّلها تلك الحدود: الكيفيات والأنواع لا تشبه ما تجسده من علاقات فارقية؛ الأجزاء لا تشبه ما تجسده من فرادات. بهذا المعنى، التفعيل أو التفرقة هو دائما إبداع حقيقيّ. إنه لا يتمّ بواسطة تحديد إمكانٍ موجودٍ مسبقا. من التناقض الحديث عن «كمون» مثلما يفعل ذلك بعض البيولوجيين، وتعريف التفرقة بمجرد تحديد قدرة شاملة وكأن هذا الكمون قد كان اختلط مع إمكان منطقيّ. التفعيل بالنسبة إلى كمون أو إلى افتراضيّ هو دائما خلق خطوط منفرجة تناظر الكثرة الافتراضية دون مشابهتها. للافتراضي حقيقة مهمةٍ للإنجاز كما حقيقة إشكالٍ للحلّ؛ الإشكال هو الذي يوجّه، يشرط ويولّد الحلول، لكن هذه الأخيرة لا تشبه شروط الإشكال. لقد كان برغسون كذلك على حق في قوله إنه من زاوية التفرقة، حتى المشابَهات التي تنبثق فوق خطوط تطوّر منفرجة (على سبيل المثال العين بصفتها عضوا «مماثلا») ينبغي إرجاعها أوّلا إلى اللاتجانس في آلية الخلق. وإنه في نفس الحركة ينبغي قلب تبعية الفرق للهوية وتبعية الفرق للتجانس. لكن ما هذا التناظر دون مشابهة أو هذه التفرقة الخلاقة؟ الخطاطة البرغسونية التي تربط **التطور الخلاق** **بمادة وذاكرة** تبدأ بعرض ذاكرة ضخمة، بكثرة متشكّلة من التماعي الافتراضي لكل أقسام «المخروط»، وكل قسم هو بمثابة معاودة بقية الأقسام ويختلف عنها فحسب بنظام العلاقات وبتوزيع النقاط المفردة. ثم إن تفعيل هذا الافتراضي الذّاكريّ يظهر بصفته خلقا للخطوط المنفرجة التي يناظر كل واحد منها قسما افتراضيا ويمثّل طريقة حلّ لإشكال، لكن بتجسيده نظام العلاقات وتوزيع الفرادات الخاصة بالقسم المعني في

أنواع وفي أجزاء مفروقة[1]. الفرق والمعاودة في الافتراضي يؤسسان حركة التفعيل وحركة التفرقة بصفتها خلقا، حالّيْن على هذا النحو محلّ الهوية ومحلّ مشابهة الممكن اللتين لا توحيان إلا بحركة كاذبة، الحركة الزائفة للتحقق بصفته تحديدا مجردا.

المصدر نفسه، ٣٨٨-٣٩٥.

---

(١) برغسون هو المؤلّف الذي يدفع إلى أبعد مدى نقد الممكن، لكنه كذلك من يتمسك باستمرار بمفهوم الافتراضي. منذ **المعطيات المباشرة**، وقع تعريف الديمومة بصفتها كثرة غير حالية (طبعة المائوية، ص ٥٧). في **المادة والذاكرة**، مخروط الذكريات المحض مع أقسامه و«نقاطه الساطعة» على كل قسم (ص ٣١٠) هو واقعي بالتمام إلا أنه افتراضي. وفي **التطور الخلاق**، وقع إدراك التفرقة أو خلق خطوط منفرجة، بصفته تفعيلا، حيث يبدو كل خطّ تفعيل مناظرا لقسم من المخروط (راجع ص ٦٣٧).

معنى الفلسفة ومهمّتها

ربّما لا توجد بين الكُتّاب الذين درجت العادة المتأخّرة على تسميتهم بالبنيويّين، نقطةٌ مشتركة أخرى، لكنّ هذه النقطة جوهريّة: المعنى، ليس البتّة باعتباره ظاهرا، بل بصفته مفعولَ سطح ووضع، نتاجَ حركة الخانة الخاوية ضمن سلسلات البنية (محلّ الميْت، محلُّ الملك، بقعة سوداء، دالّ متقلقل، قيمة صفر، جناحا مسْرح أو قضيّة غائبة، إلخ.) فالبنيويّة إنّما تمجّد عن وعي أو لاوعي، التلاقي من جديد مع إلهام رواقيّ أو كارولّي. إذ أنّ البنية هي فعلا، مكنةُ إنتاج للمعنى اللامتجسّد (سكنْدابسوسْ). وحين تبيّن البينويّة بهذه الكيفيّة، أنّ المعنى نتاج اللامعنى وتنقّلُه الدائم، وأنّه يتولّد عن الوضعيّة المتبادلة لعناصر لا تكون هي نفسُها، دالّةً، فإنّنا مع ذلك، لن نرى في هذا أيّ تشابه مع ما كان سمّي فلسفة العبث: لويس كارول، نعم، كامو، لا. ذلك أنّ اللامعنى في نظر فلسفة العبث، هو ما يتقابل والمعنى في علاقة تبسيطيّة به؛ على نحو أنّ العبث يتحدّد دائما بغياب المعنى، بنقصٍ مّا (ليس ثمّة ما يكفي من المعنى...). وفي المقابل، من منظور البنية، ثمّة فائض من المعنى: شطط ينتجه اللامعنى ويُفرط في إنتاجه، غيابا له. وكما يحدّد جاكبسون الصوتم الصفر من حيث لا يمتلك أيّ قيمة صوتيّة

ولكنّه يتعارض مع غياب الصوتم لا مع الصوتم، لا يمتلك اللامعنى أيضا، أيّ معنى بعينه، ولكنّه يتعارض مع غياب المعنى، لا مع المعنى الذي يفرط في إنتاجه من دون أن تكون له البتّة مع نتاجه، علاقةُ مجرّد استبعاد يوجد منزعٌ إلى اختزالهما فيها[1]. فاللامعنى هو في الوقت نفسه، ما لا معنى له، ولكنّه يتعارض بما هو كذلك، مع غياب المعنى من حيث يقوم على وهْب المعنى. وهذا ما ينبغي فهمه من اللامعنى (نونْ-سنسيه).

في نهاية المطاف، أهميّة البنيويّة في الفلسفة وبالنسبة إلى الفكر بعامّة، إنّما تقاس بالتالي: أنّها تنقل الحدود. حين حلّت فكرة المعنى محلّ الماهيّات المتهافتة، بدا أنّ حدود الفلسفة تنزّلت بين الذين كانوا يربطون المعنى بتعال جديد، مسخ جديد من مسوخ الإله، سماء محوَّلة، وبين الّذين كانوا يجدون المعنى في الإنسان وهاويته، في عمق يحفر من جديد، أو قاع. فاحتلّ المشهدَ باسم الإله-الإنسان أو الإنسان-الإله بصفته سرَّ المعنى، لاهوتيّون جُدد نزلوا من ضباب السماء (سماء كونسبرغ)، وإنسانويّون جُدُدٌ خرجوا من الكهوف. وكان من العسير في بعض الأحيان، التمييز بينهم. لكن ما يجعل التمييزَ اليومَ محالا، هو في المقام الأوّل، الكلال والملل من ذلك الخطاب الذي لا حدّ له حيث يُسأل هل الحمار هو الذي يحمّل الإنسان أم الإنسان هو الذي يحمّل الحمارَ، ومن يحمل حمل نفسه. ثمّ إنّ لدى المرء انطباعا بأنّ محض معنى مضادّ يفعل في المعنى؛ لأنّه على أيّ حال، وسواء تعلّق الأمر بالسماء أو

---

(١) قارن تعليقات لفي-شترواس على «الصوْتم الصفر» في «مقدّمة لأعمال مارسل مؤس» (مؤس، سوسولوجيا وأنثروبولوجيا، ص. ٥٠)

بالقاع، يقدَّم المعنى على أنّه مبدأ، خزّان، ذخيرة، أصل. مبدأ سماويّ، ولكن يُقال لنا إنّه بالأساس، منسيٌّ ومزمَّلٌ؛ مبدأ تحتانيّ، ولكن يقال إنّه في العمق مشطوبٌ، ومختلَس، ومستلَب. لكن، في الشطب كما في التزميل، نُدعى إلى استعادة المعنى واستصلاحه، إمّا في إله ما كنّا لنتفهّمه جيّدا، وإمّا في إنسان ما كنّا لنسبر أغواره جيّدا. وبالتالي، حسَنًا أنْ يَذيع اليوم النبأُ السعيد: ليس المعنى البتّةَ مبدأ ولا أصلا، إنّه نتاج. ليس ممّا ينبغي اكتشافه، استصلاحُه أو معاودة استعماله، بل هو ممّا يجب إنتاجه بواسطة تنضيد مكَنات جديد. فالمعنى لا ينتمي إلى أيّ عُلوّ، ولا يكون في أيّ عمق، ولكنّه مفعولُ سطح، ليس ينفصل عن السطح باعتباره بُعدَه الأخصّ. هذا لا يعني أنّ المعنى يعدم العمق أو العلوَّ، بل العلوّ والعمق هما اللّذان يعوزُهما بالأحرى، السطحُ، يُعوزهما المعنى، أو لا يكون لهما من معنى إلّا بـ«مفعول» يفترض المعنى. لم نعد نسَّاءَل هل «المعنى الأصلانيّ» للدين يكمن في إله خذله البشر، أو في بشرٍ اغترب صورةً للإله. ومثاله أنّا لا نبحث في نيتشه عن نبيٍّ انقلابٍ أو مجاوزة. ذلك أنّه إذا كان ثمّة كاتبٌ لا وزنَ في نظره لموت الإله، ولتهاوي المثال التنسّكي من الأعالي، من فرط تعويضهما بالأعماق الزائفة للإنسانيّ، فإنّه نيتشه ولا ريب: فهو يُجرى اكتشافاته في موضع مغاير، في الشذرة وفي القصيد اللذيْن لا يستكْلمان لا الإله ولا الإنسانَ، بل هما مكنتان لإنتاج المعنى، وللتحرّك على السطح إرساءً للّعب الأمثل الفعليّ. لا نبحث في فرويْد عن مستكشِف للأعماق الإنسانية وللمعنى الأصليّ، بل عن المكتشف العبقريّ لمكنيّةِ اللاوعي التي بواسطتها يُنتَج المعنى، يُنتج دائما بمقتضى

اللامعنى وعلى منواله[1]. كيف لن نشعر بأنّ حرّيتنا وتحقُّقيّتنا تتنزّلان لا في الكلّي الإلهيّ ولا في الشخصيّة الإنسانيّة، بل في تلك الفرادات التي هي لنا أكثر من أنفسنا، والتي هي أشدّ ألوهيّة من الآلهة، من حيث تحرّك في العينيّ، القصيد والشذرة، الثورةَ الدائمة والفعل الجزئيّ؟ أيّ بيروقراطيّة في تلك المكنات العجيبة التي هي الشعوب والقصائد؟ حسْبنا أن نزيح الضباب قليلا، أن نعلم كيف نستقرّ عند السطح، أن نمدّ جلدتنا كما نمدّ طبلا، لكي تبدأ «السياسة الكبرى». خانةٌ فارغة ليست مرصودة لا للإنسان ولا للإله؛ فراداتٌ ما هي بالعامّ ولا بالفرديّ، ولا هي بالشخصيّة ولا بالكلّية؛ كلّ هذا تعبرُه دوراتٌ وأصداء وأحداث تُنتج المعنى والحرّية والتحقُّقيّات بقدرٍ لم يحلم به بشر ولا خطر ببال إله. أن نجعل الخانة الخاوية تتحرّك والفراداتِ القبْفرديّةَ والنكرةَ تتكلّم، وبإيجاز، أن ننتج المعنى، تلك هي المهمّة اليوم.

(منطقُ المعنى) - *Logique du sens*
منشورات مينويه، ١٩٦٩، ص. ٨-٩١.

---

(١) في صفحات تتطابق مع الأطروحات الأساسيّة للوي ألتوسّير، يقترح ج. ب- أوزييه المتمييز التالي: بين الّذين يرون وجوب أن يُستعاد المعنى في أصل يكاد يُفقد (سواء كان هذا الأصل إلهيّا أو بشريّا، أنطولوجيّا أو أنثروبولوجيّا)، وبين الّذين يرون أنّ الأصل هو لا معنى، وأنّ المعنى يُنتَج دائما بما هو مفعول للسطح، إبستيمولوجيّ. في تطبيقه لذا المقياس على فرويد وماركس، يقدّر ج.-ب أوزييه أنّ مشكل التأويل لا يكمن البتّة في المرور من «المتفرّع» إلى «الأصلانيّ»، بل في تفهّم إواليّاتِ إنتاج المعنى في سلسلتيْن: المعنى هو دائما «مفعول». أنظر: تصدير جوهر المسيحيّة لفويرباخ، منشورات ماسبيرو، ١٩٦٨، ولا سيّما ص. ١٥-١٩.

في تواطؤ الكينونة (II)

تتماعى الفلسفة والأنطولوجيا، لكنّ الأنطولوجيا تتماعى وتواطؤَ الكينونة (كان التماثل يكوّن دائما رؤية ثيولوجيّة، وليست فلسفيّةً، رؤيةً تتلاءم مع أشكال الإله والعالم والأنا). لا يعني تواطؤ الكينونة أنّه ثمّة عينُ الكينونة الواحدة: على العكس من ذلك، الكائنات متكثّرةٌ ومنْفرقةٌ، هي دائما نتاجات لشميلة فاصلة، وهي نفسها منفصلة ومتمايزةٌ، **ممبرا ديسيونكتا**. يعني تواطؤ الكينونة أنّ الكينونة صوتٌ، وأنّها تنْقال، وأنّها تنْقال بعين «المعنى» الواحد على كلّ ما تُقال عنه. ما تنْقال عنه الكينونةُ ليس البتّة الهو هو. لكنّ الكينونة هي هي في كلّ ما تنْقال عنه. ومن ثمّ، يحصُلُ ما هو بمثابة الحدث الأوحد لكلّ ما يحدث للأشياء الأكثر تمايزا، هو حدثٌ يشملُ (**إيفَنْتوم تانْتومْ**) الأحداثَ جميعا، شكلٌ أقصى للأشكال جميعا التي تبقى فيه منفصلةً، ولكنّها تصدح بانْفصالها وتُفرِّعه. يتطابق تواطؤ الكينونة مع الاستعمال الإيجابيّ للشميلة الفاصلة، مع الإثبات الأقصى: العود الأبديّ بعينه، أو كما كنّا رأينا في ما يتعلّق باللّعب الأمثل، مع إثبات الاتّفاق دفعةً، مع الرميةِ الأوحد بالنسبة إلى الرميات كلّها، كينونةٍ وَحِدةٍ لكلّ الأشكال ولكلّ المرّات، دأْبٍ

وَحِدٍ لكلّ ما يوجد، شبحٍ وحِدٍ لكلّ الأحياء، صوتٍ وَحِدٍ لكامل صخب البحر، وكامل قطرات البحر. سيكمن الخطأ في تلبيس تواطؤ الكينونة من حيث تَنْقالُ بتواطؤ زائف على ما تُقال عنه. لكن من ثمّ، إذا كانت الكينونة لا تنقال من دون أن تحدث، وإذا كانت الكينونة الحدثَ الأوحد الذي تتواصل فيه الأحداث جميعا، فإنّ التواطؤ يحيل في الآن نفسه، إلى ما يحدث وإلى ما ينقال. يعني التواطؤ أنّه الشيء نفسُه الذي يحدث وينقال: ما يمكن حمله الذي لكلّ الأجساد وأحوالِ الأشياء، وما يمكن التعبير عنه الذي لكلّ القضايا. ومن ثمّ، يعني التواطؤ تطابق المحمول النويماطيقيّ والمعبَّر الألسنيّ: الحدث والمعنى. كذلك لا تتقوّم الكينونة من منظور التواطؤ، ضمن الحال الغامضة التي كانت لها ضمن منظورات التماثل. فالتواطؤ يرفع الكينونةَ وينتزعها ليميّزها بكيفيّة أفضل، ممّا تحدث له وممّا تنقال عنه. فهو ينتزعها من الكائنات لينسبها إليها دفعةً، ويبسُطها عليها للمرّات جميعا. محض قول ومحض حدث، يجعل التواطؤُ السطحَ الداخليّ للّغة (تشديد) في تماسٍّ مع السطح الخارجيّ للكينونة (الكينونة الخارقة). فتدْأب الكينونةُ المتواطئة ضمن اللّغة وتحدث للأشياء؛ وتقيس العلاقة الداخلية للّغة بالعلاقة الخارجية للكينونة. الكينونة المتواطئة محايدة، لا بفاعلة ولا بمنفعلة. وهي نفسها **خارقة للكينونة**، أي هي هذا الأدنى من الكينونة المشترَك مع الواقعيّ، الممكن، والممتنع. وبما هي وضعٌ في الفراغ للأحداث جميعا في وحِدٍ، وتعبير عن لامعنى المعاني جميعا في وحِد، الكينونة المتواطئة هي الشكل المحض للإيونْ [الزمان الدائب]، شكل الخارجيّة الذي ينسُب الأشياء

والقضايا[1]. وبإيجاز، للتواطؤ ثلاثة تعيينات: حدثٌ وَحِدٌ للأحداث جميعا؛ عين «الما» الوحِدة لجميع ما يحدث وما ينقال؛ عين الكينونة الوحدة للممتنع، للممكن وللواقعي.

المصدر نفسه، ٢١٠-٢١١.

---

(١) في أهميّة «الزمان الخاوي» ضمن معالجة الحدث، أنظر: ب. غروثويْسنْ، «في بعض أبعاد الزمان» (مباحث فلسفيّة. *Recherches philosophiques*، V، ١٩٣٥-١٩٣٦): «كلّ حدث هو إن جاز القول، ضمن الزمان الذي لا يحدث فيه شيء»، وإنّه ثمّة دوام للزمان الخاوي من خلال لّ ما يحدث. أمّا المشغل الرئيس لكتاب جو بوسكيه- *Les Capitales* فيعود إلى طرح مشكل اللّغة على ضوء تواطؤ الكينونة، وانطلاقا من إنعام النظر في دونس سكوتْ.

الحركة والكثرات

[. . .] وهذه هي الأطروحة الثالثة لبرغسون في التطوّر الخلّاق. لو عملنا على صوغها صوغا مباشرا، لقلنا: ليس الآنُ مقطعا ساكنا للحركة وحسب، بل الحركة هي مقطع متحرّك للديمومة، أي للكلّ أو لكلٍّ بعينه. وهو ما يتضمّن أنّ الحركة تعبّر عن شيء أعمق، هو التغيّر في الديمومة أو في الكلّ. أنّ الديمومة تتغيّر، فهذا ما ينتمي إلى حدّها نفسه: هي تتغيّر وما تنفكّ تتغيّر. المادّة على سبيل المثال، تتحرّك ولا تتغيّر. غير أنّ الحركة **تعبّر عن** تغيّر في الديمومة أو في الكلّ. أمّا المشكل فيكمن من جانب، في ذلك التعبير، ومن جانب آخر، في المطابقة كلّ–ديمومة.

الحركةُ نقلةٌ في المكان. بيد أنّه كلّما كانت نقلةُ أجزاء في المكان، كان أيضا تغيّرٌ نوعيّ في كلٍّ مَّا. كان برغسون يضرب على ذلك أمثلة عديدة في **المادّة والذاكرة**. يتحرّك حيوان، ولكن ليس للاشيء، بل للأكل، وللهجرة، إلخ. سنقول إنّ الحركة تفترض فرقا في القوّة الكامنة، وتعمل على إشباعه. إذا نظرتُ في أجزاء أو في أمكنة، وبكيفيّة مجرّدة في أ وب، لا أفهم الحركة التي من أحدهما إلى الآخر. لكن، أنا في أ، أتضوّر جوعا، وفي ب يوجد الغذاء. حين أكون قد بلغت ب وأكلت، ما تغيّر ليس وضعي وحسب، بل

وضع الكلّ الذي كانت تحتوي عليه ب، أ وكلّ ما كان موجودا بينهما. حين يتجاوز آخيل السلحفاة، ما يتغيّر هو وضع الكلّ الذي كان يحتوي السلحفاة، آخيل والمسافة الفاصلة بينهما. ومن ثمّ، تحيل الحركةُ دوما إلى تغيّر، إلى هجرة، إلى تنويعة فصْليّة. وهذا يصدق أيضا على الأجسام: يفترض سقوطُ جسم مّا جسما آخر يجذبه، ويعبّر عن تغيّر في الكلّ الذي يحتوي الجسمين كليهما. إذا فكّرنا في محض ذرّات، فإنّ حركاتها التي تشهد على فعل متبادل بين كامل أجزاء المادّة، تعبّر بالضرورة عن تحوّلاتٍ واضطراباتٍ وتغايير الطاقة ضمن الكلّ. ما يكتشفه برغسون في ما أبعد من النقلة، هو الذبذبة والتردّد والإشعاع. وغلطُنا يكمن في الاعتقاد أنّ ما يتحرّك، إنّما هي عناصر خارجة عن الكيفيّات. لكنّ الكيفيّات نفسَها محضُ تردُّدات تتغيّر لحظةَ تتحرّك العناصر المزعومة[١].

في **التطوّر الخلّاق**، يضرب برغسون مثالا غدا شهيرا حدَّ أنّنا لم نعد نعرف ما هو عجيب فيه. يقول برغسون إنّه حين أضع السكّر في كأس ماء، «يجب أن أنتظر إلى أن يذوب السكّر»[٢]. هذا غريب على الرغم من كلّ شيء، لأنّ برغسون يبدو أنّه قد نسي أنّ حركة الملعقة يمكن أن تُسرّع التحلّل. لكن ماذا يعني هذا في المقام الأوّل؟ أنّ حركة النقلة التي تفصل جزيْئات السكّر وتعلّقها في الماء، تعبّر هي نفسها عن تغيّر في الكلّ، أي في محتوى الكأس؛ ثمّة تحوّل نوعيّ للماء الذي فيه سكّر، إلى ماء مسكَّر. إذا حرّكتُ الماءَ بالملعقة، أسرّع الحركةَ، لكنّي أغيّر أيضا الكلّ الذي يحتوي حينئذ

(١) في هذه النقاط جميعا، أنظر: **المادّة والذاكرة**، الفصل الرابع، ص. ٣٣٢-٣٤٠ (٢٢٠-٢٣٠).

(٢) **التطوّر الخلّاق**، ص. ٥٠٢ (٩-١٠).

على الملعقة، والحركة المسرَّعة تواصل التعبير عن تغيّر للكلّ. «محض النقلات السطحيّة للكتل والجزيْئات، التي تدرسها الفيزياء والكيمياء، تصير بالنسبة إلى هذه الحركة الحيويّة التي تتنتَّج في العمق والتي هي تحوّل ولم تعدْ نقلةً، ما تكون محطّةُ متحرّكٍ مّا بالإضافة إلى حركته في المكان»[١]. في أطروحته الثالثة، يقدّم برغسون التماثل التالي:

مقاطع ساكنة/الحركة = الحركة بصفتها مقْطعا متحرّكا/التغيّر النوعي.

مع فارقٍ هو أنّ العلاقة التي على اليمين تعبّر عن وهم، والعلاقة التي على اليسار تعبّر عن واقع بعينه.

ما يعنيه برغسون بكأس الماء المسكَّر، هو أنّ انتظاري أيّا كان، إنّما يعبّر عن ديمومة مّا بصفتها واقعا ذهنيّا، روحيّا. لكن لماذا لا تشهد هذه الديمومة الروحيّة بالنسبة إليّ أنا الذي أنتظر، وحسب، بل تشهد على كلٍّ يتغيّر؟ كان برغسون يقول: ليس الكلّ معطًى ولا قابلا للعطْي (وخطأ العلم الحديث كما العلم القديم، يكمن في أنّهما تعطّيَا الكلَّ بكيفيّتيْن مختلفتيْن). إذ أنّ كثيرا من الفلاسفة كانوا قد قالوا بعدُ إنّ الكلّ لا هو بمعطى ولا بقابل للعطْي؛ ولم يستخْلصوا من ذلك إلّا نتيجةَ أنّ الكلّ كان فكرةً تعرى من المعنى. أمّا النتيجة التي يستخلصها برغسون فمغايرةٌ كلّيًا: إذا لم يكن الكلّ قابلا للعطْي، فلأنّه المفتوح، ولأنّه من قوامه أن يتغيّر دوما أو أنْ يبعث شيئا جديدا، وبإيجاز أنْ يدومَ. «يجب أن تتماعى ديمومةُ الكوْن مع مناخ الخلْق الذي يمكن أن يتنزّل ضمنها»[٢]، على نحوِ أنّه كلّما وجدنا

---

(١) **التطوّر الخلّاق**، ٥٢١ (٣٢).

(٢) **التطوّر الخلّاق**، ٧٨٢ (٣٣٩).

أنفسنا أمامَ ديمومة أو في ديمومة، أمكن أن نستخلص وجودَ كلٍّ يتغيّر، وأنّه مفتوح في موْضع مًّا. ومن المعلوم أنّ برغسون كان في بادئ الأمر، قد اكتشف الديمومةَ باعتبارها مطابِقة للوعي. لكنّ تعقّبَ الفحْص عن الوعي انتهى به إلى بيان أنّ الوعي لن يوجد إلّا من حيث ينفتح على كلٍّ، ومن حيث يتطابق مع انفتاح كلٍّ مًّا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكائن الحيّ: حين يقارن برغسون الحيّ بكلٍّ مًّا أو بكلٍّ الكون، فإنّه يبدو على أنّه يستأنف مقارنة ضاربةً في القِدم[١]. ومع ذلك، برغسون يقلب حدّيْها كلّيًا. إذا كان الحيّ كلّاً وبالتالي شبيها بكلّ الكون، فليس ذلك من حيث أنّه سيكون كونا مصغّرا مغلقا بقدر ما يفترض أنّ الكلّ مغلق، بل على العكس من ذلك، من حيث أنّه مفتوح على عالَم، وأنّ العالَم، الكون، هو نفسه المفتوح. فـ«حيثما يكون شيء يحيا، ثمّة في موضع مّا، سجلّ مفتوح ينتقش فيه الزمان»[٢].

لو تعيّن حدُّ الكلّ، لحددناه بالإضافة. ذلك أنّ الإضافة ليست خاصيّة الموضوعات، فهي دائما خارجَ حدّيْها. كذلك هي لا تنفصل عن المفتوح، شريطةَ ألّا نخلط بينها وبين مجموعِ موضوعات مغلق[٣]. بالحركة في المكان، تغيّرُ موضوعات كلٍّ مًّا وضعيّاتها

---

(١) **التطوّر الخلّاق**، ٥٠٧ (١٥).

(٢) **التطوّر الخلّاق**، ٥٠٨ (١٦). وجه الشبه الوحيد بين برغسون وهيدغر، وهو معتبَرٌ، هو تحديدا التالي: كلاهما يؤسسان ما يختص الزمان به على تصوّر بعينه للمفتوح.

(٣) ههنا نُدخل مشكل الإضافة وإنْ لم يطرحه برغسون بصريح العبارة. ذلك أنّنا نعلم أنّ الإضافة بين شيئيْن لا يمكن أن تُختزَل في محمول على هذا الشيء أو ذاك، ولا في محمول على المجموع. لكنّ إمكانَ نسْب إضافات إلى كلٍّ مًّا يبقى قائما بالتمام إذا تصوّرنا هذا الكلّ بصفته «متّصلا»، لا بصفته مجموعا معطى.

المتبادَلة. لكنْ بالإضافة، يتحوّل الكلُّ أو يتغيّر نوعيًّا. حتّى عن الديمومة أو الزمان، يمكن أن نقول إنّهما كلُّ إضافات.

لا ينبغي أن نخلط بين الكلّ وبين **المجموعات**. المجموعات مغلقة، وكلّ ما هو مغلق هو مغلق اصطناعيًّا. المجموعات هي دائما مجموعاتُ أجزاء. لكنّ الكلّ ليس مغلقا، إنّه مفتوح؛ وليس له أجزاء، إلّا في معنى بعينه، إذ أنّه لا ينقسم من دون أن تتبدّل طبيعته في كلّ طورٍ من القسمة. «يمكن أن يكون الكلّ الواقعيُّ اتّصالا لامرئيًّا»[١]. ليس الكلّ مجموعا مغلَقا، بل هو على العكس من ذلك، ما به لا يكون المجموع البتّةَ مغلقا على الإطلاق، ولا يكون البتّة في مأمن على الإطلاق، وما يجعله مفتوحا في موْضع مّا، كأنْ بخيط ممدود يربطه بباقي الكوْن. كأسُ الماء هو حقًّا مجموعٌ مغلق يحتوي على أجزاء، الماء، السكّر، وربّما الملعقة؛ لكن ليس هذا هو الكلّ. الكلُّ ينخلقُ، وما ينفكّ ينخلق في بُعد آخر من دون أجزاء، باعتباره ما يحوّل المجموعَ من وضع نوعيّ إلى آخر، وباعتباره محضَ الصيرورة بلا وقْف إذ تمرّ بتلك الأوضاع وضعا وضعا. وإنّه لبهذا المعنى، روحيٌّ أو ذهنيّ. «كأسُ الماء، والسكّر وسيرورةُ الانحلال في الماء، هي ولا ريب، تجريداتٌ، أمّا الكلّ الذي اقتطعتْها فيه حواسّي وذهني، فربّما ينحو على منوال الوعي.[٢]» بقي أنّ ذلك الاقتطاع الاصطناعيّ لمجموع أو منظومة مغلَقيْن، ليس مجرّد وهم. إذ أنّ له أساسا، وإذا كان من المحال قطع الرابط الذي يصل كلّ شيء بالكلّ (هذا الرابط المفارقيّ الذي يربطه بالمفتوح)، فإنّه يمكن على الأقلّ، تمديده، مدُّه إلى ما لا

(١) **التطوّر الخلّاق**، ٥٢٠ (٣١).

(٢) **التطوّر الخلّاق**، ٥٠٢-٥٠٣ (١٠-١١).

نهاية له، جعلُه أوثق. ذلك أنّ تنظيم المادّة يجعل ممكنةً المنظوماتِ المغلقةَ أو مجموعاتِ الأجزاءِ المتعيّنةَ؛ وانبساط المكان يجعلها ضروريّة. لكن تحديدا، المجموعات تكون في المكان، والكلّ يكون في الديمومة، هو الديمومة نفسها من حيث ما تنفكّ تتغيّر. على نحوِ أنّ الصياغتيْن اللّتين كانتا تطابقان الأطروحة الأولى لبرغسون، تتنزّلان الآن منزلةً أكثر صرامةً: «مقاطع ساكنة + زمان مجرّد» تحيل إلى المجموعات المغلَقة التي أجزاؤها هي بالفعل، المقاطع الساكنة والأوضاع المتعاقبة، محسوبةً طبقا لزمان مجرّد؛ في حين أنّ «حركة واقعيّة ---ديمومة عينيّة» تحيل إلى انفتاح كلٍّ مًّا يدوم وتكوّن حركاتُه مقاطعَ متحرّكةً تتخلّل المنظومات المغلقة.

في نهاية هذه الأطروحة الثالثة، نجد أنفسنا في واقع الأمر، عند مستويات ثلاثةٍ: ١) المجموعات أو المنظومات المغلقة التي تتحدّد بموضوعات يمكن التمييز بينها أو بأجزاء متمايزة؛ ٢) حركة النقلة التي تقع بين تلك الموضوعات وتغيّر الوضع الذي لها موضوعا موضوعا؛ ٣) الديمومة أو الكلّ واقعا روحيًّا ما ينفكّ يتغيّر بحسب إضافاته.

وبالتالي، للحركة بكيفيّة معيَّنةٍ، وجهان. من جانب، هي ما يقع بين موضوعات أو أجزاء، ومن جانب آخر، هي ما يعبّر عن الديمومة أو عن الكلّ. الحركة هي ما يجعل الديمومةَ إذ تتغيّر من حيث طبيعتها، تنقسم في الموضوعات، وتجعل الموضوعات إذْ تستغرق في العمق وتفقد حوافَّها، تجتمعُ في الديمومة. سنقول إذن، إنّ الحركة تنسُب موضوعاتِ منظومة مغلقة إلى الديمومة المفتوحة، والديمومةَ إلى موضوعات المنظومة التي ترغمها على الانفتاح. فالحركة تنسُب الموضوعات التي تحصُل بينها، إلى الكلّ المتغيّر

الذي تعبّر عنه، والعكس بالعكس. بالحركة ينقسم الكلّ في الموضوعات، وتجتمع الموضوعاتُ في الكلّ: وبينهما تحديدا، يتغيّر «كلٌّ» شيء. يمكن أن نعتبر موضوعات مجموعٍ مّا أو أجزاءَه، **مقاطعَ ساكنةً**؛ لكنّ الحركة تقوم بين هذه المقَاطع، وتنسب الموضوعات أو الأجزاءَ إلى ديمومةِ كلٍّ يتغيّر، وتعبّر بالتالي، عن تغيّر الكلّ بالنسبة إلى الموضوعات، وهي نفسُها **مقطع متحرّك** من الديمومة. بمقدورنا عندئذ أنْ نفهم الأطروحة العميقة للفصل الأوّل من **المادّة والذاكرة**: ١) ليس ثمّة صور آنيّةٌ وحسب، أي مقاطع ساكنة من الحركة؛ ٢) ثمّة صور-حركة هي مقاطع متحرّكةٌ للديمومة؛ ٣) ثمّة في نهاية المطاف صور-زمان، أي صورٌ-ديمومة، وصور-تغيّر، صورٌ-إضافة، صورٌ-حجم، في ما أبعد من الحركة نفسها...

L'image-mouvement (**الصورة-الحركة**)
منشورات مينويه، ١٩٨٣، ١٨-٢٢.

الزمان ضدَّ الحقيقة

[. . .] إذا أنعمْنا النظر في تاريخ الفكر، نعاين أنّ الزمان هو دائما العلّةُ في أزمة فكرة الحقيقة. وهذا لا يعني أنّ الحقيقة تتبدّل بحسب العصور. فليس المضمون الخُبريّ للزمان ما يؤزّم الحقيقة، بل شكلُه المحضُ أو قوّتُه الصرفُ. انفجرت هذه الأزمة منذ القديم، مع مفارقة «أشكال المستقبل العرضيّة». إذا كان صحيحا أن المعركة البحريّة يمكن أن تقع غدا، كيف اجتنابُ إحدى النتيجتيْن التاليتيْن: إمّا أنّ الممتنع يصدر عن الممكن (لأنّه إذا وقعت المعركةُ، فإنّه لم يعد من الممكن أنّها لم تقع)، أو أنّ الماضي ليس بالضرورة حقيقيًّا (لأنّه كان من الممكن ألّا تقع)[1]. من اليسير أن نعتبر هذه المفارقةَ سفسطةً. ولكنّ ذلك لا يحجب صعوبةَ التفكير في علاقة مباشرة للحقيقة بشكل الزمان، ويحكم علينا بتنزيل الحقّ بعيدا عن الموجود، في الأزل أو في ما يحاكي الأزل. سيتعيّن أن ننتظر لايبنيتس لكي نجد لهذه المفارقة الحلّ الأكثر عبقريّةً، ولكنّه أيضا الحلّ الأغرب والأكثر الْتواء. يقول لايْبنيتس إنّ المعركة يمكن أن

---

(١) أنظر: ب. م. شول، **المهيمن والإمكانات**، المنشورات الجامعية لفرنسا، (في دور هذه المفارقة من الفلسفة اليونانية)، وأمّا جول فويلمان فقد استأنف الاشتغال على مجمل المسألة في **الضرورة أو العرضيّة**، منشورات مينويه.

تقع وألّا تقع، لكن ليس في نفس العالَم: هي تقع في عالَم، ولا تقع في عالَم آخر، وهذان العالَمان ممكنان، ولكنّها ليسا «متماكنيْن» في ما بينهما[1]. وبالتالي، تعيّن على لايبنيتس أن ينحت المفهوم الجميل للّاتماكن (المختلف كثيرا عن التناقض)، لكي يحلّ المفارقة إنقاذاً للحقيقة: إذ عندَه، أنّه ليس الممتنع، بل اللّامتماكن هو وحده الذي يصدر عن الممكن؛ والماضي يمكن أن يكون حقيقيًّا، من دون أن يكون بالضرورة حقيقيًّا. لكن بهذه الكيفيّة، تشهد أزمةُ الحقيقةِ استراحةً، لا حلّا. لأنّه لا شيء سيمنعنا من إثبات أنّ اللامتماكناتِ تنتمي إلى نفس العالَم، وأنّ العوالم اللّامتماكنة تنتمي إلى نفس الكون: «فَنغْ على سبيل المثال، يحفظ سرّا، يطرُقُ مجهولٌ بابَه... بإمكان فَنغ أن يقتل الدخيلَ، وبإمكان الدخيل أن يقتل فنْغ، كلاهما يمكن أن ينجوا، كلاهما يمكن أن يلقيا حتفهما، إلى آخره... تجيئني إلى بيتي ولكن في أحد المواضي الممكنة أنتَ عدوّي، وفي ماض آخر، أنت صديقي...»[2] تلك هي إجابة بورخسْ على لايبنيتس: الخطّ المستقيم بما هو قوّة الزمان، متاههُ الزمان، هو

---

(١) أنظر: لايبنيتس، **الثيوديسا**، § ٤١٤-٤١٦؛ في هذا النصّ المدهش الذي يبدو لنا أنّه مصدرُ كامل الأدب الحديث، يقدّم لايبنيتس «أشكال المستقبل العرضيّة» على أنّها شقق عديدة تكوّن هرَما من البلّور. في شقّة مّا، لا يذهب سيكستوس إلى روما ويفلح حديقتَه في كورنتا؛ وفي أخرى، يصير ملكا على ثراسْ؛ ولكن في شقّة أخرى، يذهب إلى روما ويستولي على الحكم... سنلاحظ أنّ هذا النصّ يعرُض في سياق سرديّة مركّبة جدّا، ومستغلقة، مع أنّه يدّعي إنقاذ الحقيقة: هو في بادئ الأمر حوار لفالّا مع أنطوان يندرج ضمنه حوارٌ بين سكستوس ومعبد أبولّون، ثم يتبعه حوار ثالث بين سكستوس وجوبتر، يحلّ محلَّه لقاءُ ثيودور وبالّاسْ، لقاءً ينتهي باستيقاظ ثيودور.

(٢) برخس، **روايات خيالية**، «الحديقة ذاتُ الدروب المتشعّبة»، غايمار، ص ١٣٠.

أيضا خطّ يتشعّب وما ينفكّ يتشعّب، مرورا **بأشكال حاضر لامتماكنة، وعودةً على مواضٍ ليست بالضرورة حقيقيّة**.

تنتج عن ذلك منزلةٌ جديدةٌ للسرْديّة: لم يعد السردُ ذا مصداقيّة، أي دعوى في الحقيقة، ليتحوّل بالجوهر إلى تزييف. وليس هذا البتّة من قبيل «لكلٍّ حقيقتُه»، تنويعا يتعلّق بالمضمون. إنّها قدرة الخطأ التي تحلّ محلّ الحقّ وتُطيح به، لأنّها تضع تآيُن أشكالِ حاضر لامتماكنة، أو تكايُنَ مواضٍ ليست بالضرورة حقيقيّةً. كان التوصيف المتبلّر قد بلغ بعدُ عدمَ إمكان التمييز بين الواقعيّ والخياليّ، لكنّ السرديّة المزيّفةَ التي تناظره تخطو خطوةً أبعد، وتضع في الحاضر فروقا لا يمكن فسرُها، وفي الماضي إمّياتٍ بين الحقّ والخطأ لا يمكن الحسْم فيها. يموت الإنسان الصدوق، وينهار كلّ أنموذج للحقيقة، لصالح السرديّة الجديدة. لم نتكلّم عن المؤلّف الجوهريّ في هذا الصدد: إنّه نيتشه هو الذي يستبدل تحت اسم «إرادة الاقتدار»، شكلَ الحقّ باقتدار الخطأ، ويحلّ أزمة الحقيقة لنفرغ منها نهائيًّا، ولكن على العكس من لايبنيتس، لصالح الخطأ واقتداره الفنّي الخلّاق...

(الصورة-الزمان) *L'image-temps*

منشورات مينويه، ١٩٨٥، ص. ١٧٠-١٧٢.

فكرُ الخارج

لكن، إذا كانت الشروطُ عامّةً أو ثابتةً بقدر ما يكون المشروطُ، فإنّ فوكو منشغل مع ذلك، بالشروط. لذلك يقول: مبحث تاريخيّ، وليس عملَ مؤرّخ. فهو لا يشتغل على إخراج تاريخ للذهنيّات، بل تاريخ للأحوال والشروط التي يتجلّى في سياقها، ما له وجودٌ ذهنيّ، الملفوظات ونظام اللّغة. إنّه لا يشتغل على تاريخ سلوكات، بل على تاريخ الأحوال والشروط التي يتجلّى في سياقها، ما له وجودٌ مرئيّ، تحت نظام ضوئيٍّ بعينه. وهو لا يشتغل على تاريخ المؤسّسات، بل تاريخ الأحوال والشروط التي تُدمِج في سياقها، علاقاتٍ فارقيّةً للقوى، في أفق حقل اجتماعيٍّ بعينه. وهو لا يشتغل على تاريخ للحياة الخاصّة، بل تاريخ الأحوال والشروط التي في سياقها تؤسّس العلاقةُ بالذات حياةً خاصّة. وهو لا يشتغل على تاريخ ذواتٍ، بل تاريخ الطيّات التي تتفعّل في ذلك الحقل الذي هو أنطولوجيّ بقدر ما هو اجتماعي[1]. في الحقيقة، ثمّة شيء يهوس فوكو، وهو فكرةُ «ماذا يعني التفكير؟ ما الذي نسمّي تفكير؟»،

---

(١) انظر: **استعمال اللذّات**، ١٥. الدراسة الأعمق حول فوكو، التاريخ والأحوال والشروط، هي التي وضعها بول فِيْنْ، «فوكو يثوّر التاريخ»، **كيف نكتب التاريخ**، منشورات سويْ (ولاسيّما مسألة «الثوابت»).

السؤال الذي أطلقه هيدغر واستأنفه فوكو، سهْما بإطلاق. تاريخ ولكن للتفكير بما هو كذلك. يعني التفكير التجريب، والاستشكال. المعرفة والسلطة والذات هي الجذر الثلاثيّ لاستشكال للتفكير. وفي المقام الأوّل طبقا للمعرفة بصفتها مشكلا، إنّها الرؤية والكلام، لكنّ التفكير يحصُل في البيِنونة، في الفجْوة أو الفصل بين الرؤية والكلام. إنّه في كلّ مرّة، اختراعٌ للتصالب، وفي كلّ مرّة إطلاق سهم أحدهما ضدّ الآخر، أن ينعكسَ وميضُ ضوءٍ في الكلمات، أن تُسمع صرخةٌ في الأشياء المرئيّة. التفكير هو العمل أن تبلغ الرؤية حدَّها، والكلامُ حدَّه، على نحوٍ أنّ كليهما يكوّنان الحدّ المشترَك الذي ينسبهما أحدهما إلى الآخر من حيث يفصلهما أحدهما عن الآخر.

ثمّ طبقا للسلطة باعتبارها مشكلا، التفكير هو إلقاءُ فرادات، رمية النرْد. ما تعبّر عنه رمية النرد، هو أن التفكير يتأتى دوما من الخارج (هذا الخارج الذي كان يتغلغل في غوْر الفجوة أو كان يؤسّس الحدّ المشترَك). ليس التفكير فطريّا ولا مكتسَبا. وليس هو بتمرين فطريّ لملَكة مّا، ولا بدُربة تتأسّس في العالم الخارجيّ. كان آرتو يقابل الفطريّ والمكتسبَ بـ«الجينيّ»، جينيّة التفكير بما هو كذلك، تفكير يتأتّى من خارج أبعد من كلّ عالَم خارجيّ، وإذن أقرب من كلّ عالم داخلي. هل يتعيّن أن نسمّي هذا الخارجَ اتّفاقا؟[1] وبالفعل، رمية النرْد تعبّر عن علاقة القوى أو السلطة الأبسط، تلك التي تقوم بين الفرادات إذ تُختار اتّفاقا (الأعداد على الوجه والقفا). أمّا علاقات القوى كما يتفكّرها فوكو، فلا تتعلّق

(١) الثالوث نيتشه-مالّارميه-آرتو يُستدعى بخاصّة في نهاية الكلمات والأشياء.

بالبشر وحسب، بل بالعناصر، وبحروف الأبجديّة في اختيارها اتّفاقا، أو في انجذابها، في تواتر تجمّعها طبقا للغة بعينها. لا يصدُق الاتّفاق إلّا على الرمْية الأولى؛ ربّما تحدث الرمية الثانية في أحوال تحدّدها جزئيًّا، الرميةُ الأولى، كما في سلسلة ماركوفْ، تتاليا لسَلسَلاتٍ جزئيّة. وإنّه هذا هو الخارج: الخطّ الذي ما ينفكّ يُسَلْسِل الانتقاءات الاتّفاقيّة ضمن أشكال مزيجٍ من التبدّل والتبعيّة. ههنا يتّخذ التفكير إذن، أشكالا جديدة: انتقاء فرادات؛ سَلْسَلةُ انتقاءات؛ وفي كلّ مرّة اختراع سِلْسِلاتٍ تمرّ من مجاورة فرادة إلى مجاورة أخرى. أمّا الفرادات فتوجد منها شتّى الأصناف والأنواع، تتأتّى دوما من الخارج: فرادات السلطة منزَّلةً ضمن علاقات القوى؛ فرادات المقاومة التي تمهّد للتحوّلات؛ وحتّى فرادات برّيةٌ التي تبقى معلَّقة بالخارج، من دون أن تدخل في علاقات من حيث تأبى الإدماج. . . (هنا وحسب يكون لـ«برّي» معنى، لا باعتباره تجرُبة، بل بصفته ما لا يدخُل بعدُ في التجرُبة)[1].

تعييناتُ التفكير هذه هي كلُّها أشكال أصيلةٌ لفعله. وكان فوكو لا يعتقد لوقت طويلٍ، أنّ التفكير يمكن أن يكون غيرَ ذلك. كيف يمكن للتفكير أن يخترع أخلاقا، بما أنّ ليس بإمكان التفكير أن يجد شيئا فيه، ما خلا ذلك الخارج الذي يصدر عنه ويكمن فيه بصفته

---

(١) انظر: **نظام الخطاب**، ٣٧، حيث يشير فوكو إلى «خارجيّةٍ برّيةٍ» ويضرب مثال مِندل الذي كان قد أسّس موضوعات بيولوجيّة ومفهومات ومناهج لم تتمكّن بيولوجيا عصره من استيعابها. وليس هذا بمتناقض البتّة مع فكرةٍ أنّه لا توجد تجرُبة برّية. فهي لا توجد، لأنّ كلّ تجرُبة إنّما تفترض علاقات معرفة وعلاقاتِ سلطات. بيد أنّ الفرادات تحديدا، تُستبعَد خارج المعرفة والسلطة، في «الهوامش»، على نحوِ أنّ العلم لا يكون بمقدوره أن يتعرّف عليها: ٣٥-٣٧.

«ما لم يُتفكَّر»؟ إنّها تلك الثقة التي تُطيح مسبَّقا بكلّ مقتضى[1]. ومع ذلك، يستشعر فوكو نجمَ شكل غريب وأخير: إذا كان الخارج الذي هو أبعد من كل عالم خارجيّ، أقربَ أيضا من كلّ عالَم داخليّ، أوَ ليس هذا علامةً على أنّ التفكير يفعل في التفكير من حيث يكتشف الخارجَ باعتباره ما لم يُتفكَّر الذي يختصّ به؟ «ليس بإمكان التفكير أن يكتشف ما لم يُتفكَّر. . . من دون الإسراع بتقريبه منه أو ربّما أيضا، بإبعاده عنه، من دون أن يؤثّر ذلك في كلّ الحالات، على كينونة الإنسان، إذ أنّها تنبسط ضمن تلك المسافة.»[2] هذا الفعل في الذات، وهذا التحويلُ للبعيد والقريب، سيكون لهما أكثر فأكثر وزنٌ معتبرٌ، من حيث يؤسّسان فضاءَ داخلٍ سيكون متكاينا وَفضاءَ الخارج على خطّ الطيّة. فيحلّ محلّ اللامفكَّر فيه المستشكِل، كائنٌ مفكّر مستشكِلٌ في حدّ ذاته، بصفته ذاتا إتيقيّة (عند آرتو، هو «الجينيّ الفطريّ»، وند فوكو هو التقاء الذات والجنسانيّة). التفكير هو الطيُّ، مضاعفةُ الخارج بداخلٍ كان قد بدأ بعدُ «في مجاورة الفرادات»، ويكتمل الآن في اطّواء الخارج عند الداخل: «داخلَ الخارج، والعكس بالعكس»، كان يقول **تاريخ الجنون**. كان بمقدورنا أن نبيّن أنّ كلّ تنظيم (تفرقة أو إدماج) كان يفترض البنية الطوبولوجيّة الأولى لخارج وداخل مطلقيْن، تُقحم خارجيّاتٍ وداخليّاتٍ مسبيّة ووسطى: كامل فضاء الداخل هو طوبولوجيًّا، في تماسّ مع فضاء الخارج، في استقلال عن مسافاتِ «حيّ من الأحياء» وعن حدوده؛ وهذه

---

(١) هوسّرل نفسُه كان قد استدعى «ثقةً» أو «عهدا» باعتبارها رميةَ نرْد أو وضع نقطة: **أفكار**. . .، غاليمار، ص. ٤١٤.

(٢) **الكلمات والأشياء**، ٣٣٨ (والتعليق على فنومينولوجيا هوسّرل، ٣٣٦).

الطوبولوجيا اللّحمية أو الحيّة، بدلا من أن تُفسَّر بالمكان، تحرّر زمانا يكثّف الماضي في-الداخل، ويُحدث المستقبل في-الخارج، ثمّ يواجههما بحدّ الحاضر الحيّ.

(فوكو) *Foucault*

منشورات مينويه، ١٩٨٦، ص. ١٢٤-١٢٥.

ضميمة

(هذا تقديمُ الصديق عبد العزيز العيّادي لترجمته لكتاب **الفرْق والمعاودة** لدلوز، نعيد نشره بعد استئذانه ولكونه بخاصّة نكتةَ التقديم، عسى أن تجد(ي) فيه بعضَ إيضاح أو توطئة لما كان صاحبُ هذا الكتيّب ألان باديو، بسبيله).

كيف التقديم لفيلسوف كان هو ذاته يقول بوجوب تجنّب خسّة مزدوجة، خسّة ادعاء معرفتنا بما أو بمن نكتب عنه، وخسّة زعْمِ أنّ لنا معه ألفة؟ وكيف التقديم لفيلسوف كان يقول أيضا «غايتي القصوى وأنا أكتب عن مؤلِّف ما، هي أن لا أكتب شيئا يحزنه، أو إذا كان ميتا، أن لا أكتب شيئا يبكيه وهو في قبره... فالكثير من الكتّاب الموتى ربّما كان أبكاهم ما كتب عنهم»(١). فكيف نتجنّب الخسّة والأذيّة معا لتحمل الكتابة للكاتب بهاء وفرحا واقتدار حياة تنسكب جميعها في مفاوز وشعاب لغةِ ترجمة ولغةِ تقديم تعمل على ألّا تضيع بين أيدي النخاسين بل تفتح أوردتها للحداة وحدهم يتصادى نشيد الأرض في تَرحّلهم؟ فهل نقدر؟ المهمة عسيرة ولا ريب، ومع ذلك سنحاول في حيّز محدود أن نقدّم دلوز- من خلال آثاره فحسب، إذ الكتابات حوله بدأت تتكاثر بشكل لافت - في حياته وآثاره، في بعض وجوه الكتابة الفلسفية عنده، لننتهي إلى بعض قول في الترجمة التي أنجزنا، ليس تعدادا لصعوباتها بل تشريعا لما انتجعنا إليه من اختياراتها وبين الضلوع هسيس النص، لا هو يبلى ولا نحن نترك

---

(١) G. Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, G.Flammarion, Paris, 1996 (1re éd. 1977), p. 142.

عنده وجهنا، هو على ضمئه وعجمته ونحن على عشقنا لا نغتابه ولا نحثو عليه من الألفاظ ما اتفق.

I. جيل دلوز: حياته وآثاره

ولد جيل دلوز بباريس يوم ١٨ جانفي ١٩٢٥، وهو ثاني اثنين، أخوه البكر أوقفه الألمان بتهمة المقاومة إبّان الحرب العالمية الثانية ومات في قطارات الموت وهو في طريقه إلى المعتقل. بعد دراسته الابتدائية أتمّ دلوز دراسته الثانوية بمعهد كارنو حيث حصل على الباكالوريا ليواصل دراسته بالسوربون. تحصّل على التبريز سنة ١٩٤٨ وبدأ يدرّس بالمعاهد الثانوية منذ تلك السنة إلى سنة ١٩٥٧؛ درّس تاريخ الفلسفة كمساعد بالسوربون من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٦٠؛ عمل ملحقا بالمركز الوطني للبحوث من سنة ١٩٦٠ إلى سنة ١٩٦٤؛ عاد إلى التدريس بكلية ليون من سنة ١٩٦٤ إلى سنة ١٩٦٩، ومنذ تلك السنة عُيّن أستاذا بجامعة فانسان (Vincennes) حتى سنة ١٩٨٧ وهي سنة تقاعده. كوّن في هذه المسيرة العديد من الصداقات وخاصة مع فوكو منذ سنة ١٩٦٢، مع فرانسوا شاتليه ومع فليكس غواتري الذي التقاه سنة ١٩٦٩ والذي سيشاركه صياغة العديد من الكتب. شارك دلوز في العديد من الأنشطة النضالية وكان مدافعا عن القضية الفلسطينية. كان دلوز يعاني من ضيق في التنفس تفاقم واشتد سنة ١٩٩٣. توفي منتحرا يوم ٤ نوفمبر ١٩٩٥ بعد عطاء غزير تدريسا وكتابة. وفي ما يلي جملة ما نُشر حتى اليوم من آثار هذا الرجل الذي رحل محلّقا.

Empirisme et subjectivité, PUF,1953 ; *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962; *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963; *Marcel Proust et les signes*, PUF, 1964; *Le bergsonisme*, PUF,

1966; *Présentation de Sacher- Masoch*, Minuit, 1967; *Différence et répétition*, PUF, 1968; *Spinoza et le problème de l'expression*, PUF, 1968; *Logique du sens*, Minuit, 1969; *Spinoza. Philosophie pratique*, PUF, 1970; *L'Anti Œdipe* (avec Félix Guattari), Minuit, 1972; *Kafka, Pour une littérature mineure* (avec Félix Guattari), Minuit, 1975; *Rhizome* (avec F. Guattari), Minuit, 1976; *Superpositions* (avec Carmelo Bene), Minuit, 1979; *Dialogues* (avec Claire Parnet), Flammarion, 1977; *Mille plateaux* (avec F. Guattari), Minuit, 1980; *Francis Bacon, Logique de la sensation*, éd. de la Différence, 1981; *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Minuit, 1983; *Cinéma 2, L'image-temps*, Minuit, 1985; *Foucault*, Minuit, 1986; *Le pli*, Minuit, 1988; *Périclès et Verdi (Hommage à François Chatelet)*, Minuit, 1988; *Pourparlers*, Minuit, 1990; *Qu'est-ce que la philosophie?* (avec Félix Guattari), Seuil, 1991; *L'épuisé*, Postface à Samuel Beckett, Quad, Minuit, 1992; *Critique et clinique*, Minuit, 1993.

Œuvres posthumes

L'île déserte, Minuit, 2002 ; *Deux régimes de fous*, Seuil, 2003.

II. الفلسفة ونواميسها المترحّلة

«يبدو لنا أن تاريخ الفلسفة يجب أن يلعب دورا أشبه ما يكون بالدور الذي يلعبه **التلصيق** في لوحة. إن تاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج الفلسفة ذاتها»(١). هذا التأكيد الذي نجده في الصفحات الأولى من كتاب **الفرق والمعاودة** يضعنا رأسا في صلب التعاطي الدلوزيّ مع دلالات الزمن والتاريخ والإبداع، ويقطع الطريق على الذين يؤاخذون دلوز إما على منحاه التلفيقيّ الذي همّه الاكتفاء بالتعليق وإما على نهجه التعسفيّ الذي يجبر الفلاسفة الذين درسهم على أن

(١) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, p. 4.

يكونوا دلوزيين. فالذين يفهمون التاريخ بصفته تتابعا خطيا ويطبّقون ذلك على الفلسفة وتاريخها، يخطئون الفلسفة والتاريخ معا، وذلك لأن «الفلسفة ذاتها لا تُختزل في تاريخها لأنها لا تكفّ عن الانفصال عنه لتبدع مفاهيم جديدة»[١] ولأن «تاريخها ليس له نفس وتيرة تاريخ الناس»[٢]. فمن حيث هي إبداع لمفاهيم جديدة، تمتد الفلسفة جذموريا أو أرموليا (rhizomiquement حيث في كل عقدة ثمة تنبُّتٌ أو نجمٌ، ليس هو مواصلة أو تطوّر أو تجاوز أو إلغاء بل هو تصيّر وانحراف وتفضية تفتح جميعها «خطوطا» من خلالها يلتقي الفكر بما يجبره على التفكير، خطوطا تزعزع البنى المقيمة والتصورات المتوطنة، خطوطا تعيد التنضيد في الانغماد والدأب والاستمرار والمداومة وكأن للمفاهيم حياتها في الخلود الزمنيّ الذي هو افتراضيّها أو لا تزمّنها الذي يقوّض القبل والبعد ليقول التقاطع والانشعاب والجمهرة والكثرة التي كثيرا ما أخضعها الواحد لسلطانه. إن التعاطي الدلوزيّ مع تاريخ الفلسفة هو تعاط أرخبيليّ. فالذين كتب عنهم لا يجمعهم نسب ولا تربط بينهم هوية بل هم كالجزر متباعدون ومتآخون في نفس الآن. ولعل الرابط الوحيد بينهم، من هيوم إلى برغسون، مرورا بسبينوزا ولايبنيتس وكنْط النقد الثالث ونيتشه، هو ما في كتاباتهم من مُوارِبٍ ومباغتٍ وحيويٍّ ومتفرّدٍ وما فيها من اقتدارات تفتح المنظورات وتعمل كمسارح متحركة تفكك السكون وتنتشر سينوغرافيّا في فضاءات تعجّ بالأصوات والحركات، لا تنتظم نسقيا ولا تغفل عن مقاومة إمكان عودة الأنساق التشميلية.

---

(١) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Seuil, Paris, 1991, p. 84.

(٢) م. ن.، ص ٩٩.

إدخال المسرح إلى الفلسفة أو مسْرَحة الفلسفة في صيغة مستجدة هي صيغة الفرق والمعاودة، ذلك هو إمكان التفلسف الآخر حيث «يقابل مسرح المعاودة مسرح التصور مثلما تقابل الحركةُ المفهومَ والتصورَ الذي يحيله إلى المفهوم»(١). وتلك واحدة من المآخذ على هيغل الذي «يصوّر مفاهيم بدلا من مسرحة الأفكار»(٢). المسرحة هي ما يتآلف والأرخبيليّ أو قل والجزريَّ، ففي الجزيرة «ثمة صراع بين الأرض والسماء رهانه هو إما سجن أو تحرير كل العناصر. الجزيرة هي الحد أو هي موقع هذا الصراع ولذلك من المهم جدا معرفة أيّ الجانبين سترجّح وما إذا كانت قادرة على أن تصب في السماء نارها وأرضها ومياهها وأن تصبح هي ذاتها شمسية»(٣).

تحرير العناصر أو حيوية الأسطقسات، ذلك هو الرهان الجُزُريّ أو الأرخبيليّ الذي يتيح صيرورة الحركة بين يبوسة وأنوثة الأرض وبين سيولة وذكورة الماء، ويمكّن من اللعب الذي يكسر الثبات ويسرّع أو يبطئ الإيقاعات التي تربك ثقل الدغمائية وتفسد عليها جدية ما تظهر عليه من مزاعم الرصانة والمعقولية التي امتدت من الكنيسة إلى المحاكم وإلى الجامعات. وإذا كانت الجزر إما قارية وإما أوقيانوسية، إما انفصالية وإما إبداعية فإن «الفصل وإعادة الاستحداث لا يتنافيان دون ريب، إذ ينبغي أن ننشغل عندما نكون مفصولين والأجدر أن ننفصل عندما نريد أن نبدع من جديد»(٤). فالتوزيع الأرخبيليّ لتاريخ الفلسفة ليس توزيعا لحصص مضبوطة ومحددة، «آخَر بالتمام هو التوزيع الذي ينبغي أن نسميه توزيعا

---

(١) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ١٩.

(٢) م. ن.، ص ١٨.

(٣) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 351.

(٤) G. Deleuze, *L'île déserte*, Minuit, Paris, 2002, p. 12.

مترحّلا، ناموسا مترحّلا لا ملكية له، لا أرض مسوّرة له ولا حدود»[١]، توزيعا ينتج صورة أخرى للفكر غير صورته التصورية، بل ويطمح حتى إلى «فكر دون صورة». إنه توزيع في «اللاأين» من حيث هو عدم انهمام بالأصل ومن حيث هو كذلك تعبير عن راهنية وحالية الصيرورات وانقلابات العين. فعلى خطى نيتشه وحتى على خطى كيركيغارد، يريد دلوز «تحريك الميتافيزيقا وتفعيلها»[٢]. فلا هو مهموم بمجاوزة الميتافيزيقا أو بإعلان نهايتها ولا هو ممّن يعز عليهم «تحريك سواكنها» ولا هو كذلك ممّن يخافون عليها من عدوى العلم المتّهم بقلة الحيلة من جهة التفكير. بالنسبة إلى دلوز «من الفظاظة أن يتفلسف العلماء دون وسائل فلسفية بحق وأن يتعالم الفلاسفة دون وسائل علمية بالفعل»[٣]. إذًا، دلوز هو أحد أكبر «سارقيّ» الميتافيزيقا أو «خونتها». والسارق أو الخائن عند دلوز ليس هو المنتحل (plagiateur) والغشاش أو المتحيل (tricheur). «الغشاش يزعم الاستحواذ على الملكيات القارة أو غزو إقليم أو حتى إقامة نظام جديد»[٤] أما «أن يخون المرء نوعه وجنسه وطبقته وأغلبيته- هل من سبب آخر للكتابة؟ وأن يخون المرء الكتابة... الخيانة عسيرة، الخيانة إبداع. وليبدع، على المرء أن يفقد هويته ووجهه، يجب أن يزول ويصبح مجهولا»[٥]. هذا القول كأنه رجع صدى لما كان كتبه فوكو منذ سبعينات القرن الماضي، حيث «أكثر من واحد ولا ريب،

---

(١) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ٥٤.

(٢) م.ن.، ص ١٦.

(٣) G. Deleuze et F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، م.م.، ص ١٥٢.

(٤) G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*، م.م.، ص ٥٣.

(٥) م.ن.، ص ٥٦.

مثلي يكتبون لكي يكونوا بلا وجوه. لا تسألوني من أنا ولا تطالبوني أن أظل من أنا: فتلك أخلاق الحالة المدنية التي تدير أوراق إثبات الشخصية. فلتتركنا [تلك الأخلاق] أحرارا عندما يتعلق الأمر بالكتابة»[١]. امّحاء الوجه أو شرخ الأنا أو الخروج عن أمن المواضعات الاجتماعية، ذلك هو ما تبحث عنه الكتابة. فإذا كان الوجه «نتاجا اجتماعيّا... ومجتمعاتنا في حاجة إلى إنتاج الوجه... [فإن همّ الكتابة هو]: كيف تفكك الوجه، محررة فينا الرؤوس الباحثة التي ترسم خطوط الصيرورة؟»[٢]. إن الوجه الدلوزيّ ليس مزارا كما عند لفناس، بل خطوطه معقدة ولا ريب، وهي مقدودة من لقاءات وقطيعات وأحداث وتماسفات وفردنات تمكّن جميعها من تفتيت عوامل التثبيت ومن حتّ جدران النمطية التي ترتطم بها رؤوسنا ومن الإفلات من مزاعم الباطن والأسرار الذاتية التي هي -والحق يقال- أسرار مشتركة وذائعة وبالتالي ليست أسرارا. ف«ما غاية الكتابة؟ في ما وراء الصيرورة-امرأةً أو زنجيا أو حيوانا أو أقلّيّا ثمة المهمة النهائية للصيرورة غير محسوس... أن نكون مجهولين مثلما هو حال القليل من الناس، تلك هي الخيانة»[٣]. أن نبدع إذًا هو أن لا نكون معلّقين على جدران المسكوك أو مستظلين بظل جدار الاتفاق والإجماع أو لاهثين وراء وسائل الإعلام فنصبح «عبيدا للمستجوِبين والمناقشين والمقدّمين: صحفنة الكاتب، ممارسات مهرجين تفرضها الإذاعات والتلفزات على الكاتب المذعن»[٤]. وإذًا، لا إذعان ولا تسليم بل مرور في الوسط بسرعة لا يقدر التسويق على محاصرتها ولا التواصل

---

(١) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 28.

(٢) G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*، م.م.، ص ٥٧.

(٣) م. ن.، صص ٥٦- ٥٧.

(٤) م.ن.، ص ٣٥.

على استنفادها، إذ «الفلسفة حين تعود على مفاهيمها لا تجد شرط تلك العودة في الشكل الحاليّ للدولة الديمقراطية أو في الكوجيتو التواصلي. فنحن لا نفتقر إلى التواصل بل إلى الإبداع وما ينقصنا هو مقاومة الواقع»[١]. المقاومة وليس التواصل، ذلك هو مطلب الفلسفة كما كل شكل إبداعيّ بعامة في الرسم والموسيقى والسينما والكتابة الأدبية. فالذي يتواصل إنما يقيم تواصله مع أغلبية حاصلة، أمّا من يقاوم فعلاقته دائما بشعب غائب، «الشعب غائب، ذلك يعني أن هذه القرابة الأساسية بين الأثر الفني وبين شعب لا يوجد بعدُ، ليست ولن تكون البتّةَ علاقة واضحة. لا وجود لأثر فنيّ لا يستدعي شعبا لا وجود له بعدُ»[٢]. هذا الشعب المفقود أو الغائب أو الذي ينبغي استحداثه هو مرادف الحياة، إذ «استحداث شعب معناه استحداث إمكانية حياة»[٣]، وهو مرادف المقاومة والإبداع، إذ «إذا كنا قلنا إن الفلسفة مقاومة، فهي مقاومة الموت والاستعباد والعار وما لا يطاق، في الحاضر. وهذه المقاومة لا تعني غير أن يصبح الفيلسوف غريبا عن ذاته وعن قومه وعن لسانه، تلك الغربة هي خصّيصة الفيلسوف والفلسفة، وهي التي يتكثّف فيها الإبداع بصفته مقاومة والتفكير بصفته تجريبا متعلقا بالحدثيّ حتى وإن كان هذا الحدث هو سؤال ما الفلسفة؟»[٤].

المقاومة لا تحتمل التأجيل بل هي مواجهة الواقع، والغربة

---

(١) G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، م.م.، ص ١٠٤.

(٢) G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Seuil, Paris, 2003, p. 302.

(٣) G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, p. 15.

(٤) G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، م.م.، صص ١٠٦-١٠٧.

ليست انعزالا به نهجر الناس ونتخلى عن العالم بل هي مأهولة باللقاءات، والحدث ليس مجرد واقعة تاريخية بل هو حدثانٌ يهلّ من حيث لا نحتسب إقباله ولا نأمن عواقبه، والتجريب ليس مرادفا للتلجلج وعدم التمكّن بل هو مداومة نظر في ما نرى وفي ما نسمع، فما يحتاجه من يجرّب هو صحة «متأتية مما رأى وسمع من أشياء ينهكه المرور بها ويعود منها بأعين ملتهبة وصماخ مثقوبة»[١]. وبالتالي فإن خصائص المقاومة والغربة والحدث والتجريب هي الجِدّة والفرادة واللاتزمّن والصيرورة والإصغاء إلى الكثرة، وذلك هو ما يجعل الكتابة «كالوجار، تتعدد مداخلها... وما من مدخل أفضل من غيره»[٢]. هذه المداخل هي في ذات الآن مخارج، وكما تُمكّن المداخل من كثرة المنظورات والزوايا، تُمكّن المخارج من التنكر أو التقنع وبالتالي من مقاومة كل الدوالّ في النصوص والأفعال. فالحدث كما المقاومة كما الإبداع هي «إعداد مطوَّل، لكن لا منهج ولا قاعدة ولا وصفة جاهزة»[٣] ولا انتماء إلى مدرسة لها كهنتها وعسسها الذين يراقبون ويحكمون ويُقصون ويخصون من الجذور، وكثيرون هم الذين يفكرون جذريا أو شجرانيا. «شجرة المعرفة، نقاط التشجر، الألف والياء، الجذور والقمة. ذلك هو نقيض العشب، لا لأن العشب ينبت وسط الأشياء وحسب بل لأنه هو ذاته ينبت من وسطه... للعشب خط إفلاته وهو لا تجذّر له. في رؤوسنا عشب وليس شجرة»[٤]. خط إفلات العشب ليس هروبا من الحياة أو

---

(١) G. Deleuze, *Critique et clinique*، م.م.، ص ١٤.

(٢) G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka, Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975, p. 7.

(٣) G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*، م.م.، ص ٣٤.

(٤) م.ن.، صص ٥٠- ٥١.

خروجا منها بل هو التعبير عن اقتدار الحياة ذاتها وهي تتأبّى عن الاستنفاد في تحقُّق نهائيّ أو التثبّت في أنتليخيا ليس من بعدها تمام. الإفلات ليس نذالة التحلل من الالتزامات وخسة التخلي عن الأفعال والمقاومات، فالعشب والسباسب والترحل هي أهمّ عناصر التجريب، أو هي «النوابت» أو هي ضروب الانغماد الذي لا هو تطوّر ولا هو تقهقر بل هو سبيل هي سبيل الحياة ذاتها في صيرورتها. وعليه، إذا كان في رؤوسنا عشب، فـ«التفكير هو التجريب، إلا أن التجريب هو هذا الذي هو بصدد الحدوث دوما - الجديد واللافت والمهم التي تعوّض ظاهر الحقيقة»[١]. التجريب هو الحاليّ الذي هو ما نحن نصير، إنه راهن مقبلنا وليس مستقبل تاريخنا، إنه اللاتزمن أو الآن اللانهائي أو الحاليّ أو الصيرورة، لا هو تاريخيّ ولا هو أبديّ بل هو الأبديّ زمنيا (internel)[٢].

هذا الخلود داخل الزمن لا يتأتى إلا لذي أسلوب، والأسلوب ليس مهارة تقنية أو قدرة بلاغية أو تأنّقا تعبيريا أو صورة تزرع سلطانها في أرض الهيولى، بل « هو تعدد أصوات القائلين وتغيّر صيغ القول حيث تتبدّى متغيّرات اللسان وكأنها زوايا نظر حول حركة الفكر في خطّ ديناميّ يجتاز فيه كل متغيّر مواقع متباينة عودا على بدء لا عودة فيهما إلا للفرق إذ في الخط طيّ وانبساط وتموّج، فهو كالدوامة يوتّر اللسان أو يدخل فيه موتّرات تنزع باتجاه التخوم الأقصى، على أن هذا الأقصى ليس خارجَ اللسان وليس خارجَ اللغة بل هو خارجُ اللسان أو خارجُ اللغة، إنه خارجُ اللغة الذي ليس

---

(١) G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* ، م.م.، ص ١٠٦.

(٢) انظر م. ن.، ص ١٠٧.

خارجَها»[1]. الأسلوب تباين وانشعاب وكثرة ألسنة داخل اللسان الواحد. وإذا كان هو خارجُ اللسان فهذا الخارجُ أكثر حميمية من كل داخل لأنه لا يستبعد الهجناء والخلاسيين والبهلوانيين الذين يربكون اللسان أو يشكّلون داخله تنويعات وتنضيدات وثقوبا تجعله يرشح من أكثر من جهة فلا يتأتى له الحفاظ على نسقيته. ففي الأسلوب «عناصر وهمية، حالات رغبة، عناصر صوتية قُدّت من الحروف، عناصر لسانية قُدّت من الأشكال، عناصر نقدية قُدَّت من الشواهد، عناصر فاعلة قُدّت من المشاهد»[2]. خلخلة التوازن وإحداث الفغر والخواء داخل كل ضروب الاكتظاظ والملاء، ذلك هو الأسلوب الجذِل الذي يجعل الأثر كما الكائن قادرا على الوقوف بقواه الذاتية. تلك القدرة ليست مجرد تماسك بل هي ذلك التداخل بين الملاء والخواء الذي ينحفظ به وفيه ذلك المزيج من الانفعالات والإحساسات، ليس من أجل المتعة فحسب بل من أجل ما تحتاجه الحياة وهي تبدع أمكنة- أزمنة حتى على قدر مساحة الدماغ. فالأساسيّ هو إبداع خطوطٍ ورسم خرائطَ لا يقدر عليها التاريخ ووحدها تختطها الجغرا- فلسفة. إن «التاريخ لم يفهم قَطّ شيئا للمترحّلين الذين لا ماضي ولا مستقبل لهم. الخرائط خرائط شِدّة، والجغرافيا جغرافيا ذهنية وجسدية مثلما هي جغرافيا فيزيائية متحركة»[3]. إن الجغرا- فلسفة تعيّن شروط الإشكال، ترسم خطوط إفلاتها من التواصل ومن صداقة البرجوازية، ترسم مسالك للافتراضي وتلحّ على عرضية تفعيله، تقطع مع كل المضاربين الذين لا يخجلهم عقد صفقات مخجلة مع كل ما هو

---

(١) G. Deleuze, *Deux régimes de fous*، م.م.، ص ٣٤٦.

(٢) G. Deleuze, *L'île déserte*, Minuit, Paris, 2002, p. 321.

(٣) G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*، م.م.، ص ٤٩.

مخجل في الواقع، تتصالب فيها الحياة والموت إبداعيا إلى الحد الذي نصل فيه إلى «حب حياة قادر على قول نعم للموت»[1] دون ذحل لا ينتج غير الرداءة والعجز والعنجهية والكراهة والهوس بالأحكام. إذًا، «ليس لنا أن نكتب إلا بهذا الموت أو أن نكف عن الكتابة بهذا الحب أو أن نواصل الكتابة بهما معا»[2].

إجمالا، هذه بإيجاز شديد بعض وجوه الانشغال الفلسفي عند دلوز: التحول بالفلسفة من التاريخ إلى الزمن وإلى الجغرافيا، التحول من شجرة الميتافيزيقا إلى العشب والسباسب، الخروج عن سلطان الواحد إلى الكثرة والصيرورة والحدث والالتقاء، التحول من ثقل الآلة النسقية إلى العلاقات الأرخبيلية والنواميس النَّقيلة، العمل على خلخلة التصور وعلى مسرحة الفلسفة، تلطيف الارتطام بـ«الجدار الأبيض» الذي هو جدار المسكوك الاجتماعي لإبداع الحياة كأسلوب. وإذا لم يتأتّ لنا أن نتابع بتأنّ جملة آثار دلوز وشبكة المفاهيم التي أبدعها وجملة الإشكالات التي ذهب فيها بعيدا مثل المسطّح والمحايثة والتعالي والخارج والتعبير والرغبة واللاوعي والهذيان الصحي والهذيان المَرضيّ والواقع والممكن والراهن والافتراضي والسياسي والإتيقي وما يساوقها في الفلسفة والعلم والموسيقى والرسم والسينما، فإن ما يشفع لنا هو طبيعة التقديم في محدوديته، ثم إن الكثير من هذه المفاهيم والإشكالات سنجدها عاملة في هذا الأثر الذي أقدمنا على ترجمته، وهي فيه بمثابة ما سينجم من تعاريق تمتد وتتوزع في ما تلاه من آثار.

* * *

(١) م.ن.، ص ٨٠.

(٢) م.ن.، ص ٦٢.

أمّا الأساسيّ ههنا فهو السؤال التالي: لِمَ **الفرْق والمعاودة** وليس الاختلاف والتكرار؟ سببان أساسيان يشرّعان لاختيارنا: سبب لغويّ وآخر فلسفيّ. من جهة اللغة يوفّر لنا اللسان العربيّ في مادة فرق وعَوَد مجالا وسيعا للاستعمال والاستثمار. فالفرق مصدر من فَرَق أي فصل وقضى وأحكم وفَلَق، والفَرْق الطريق في شعر الرأس، والفاروق من يفرق بين الحق والباطل ويُطلق أيضا على الترياق لأنه يفرُق بين الصحة والمرض، والمَفْرِق هو وسط الرأس حيث يُفرَق الشَّعر، وهو من الطريق الموضع الذي ينشعب منه طريق آخر وجمعه مَفارِقُ، والمَفارِق هي أيضا وجوه الحديث، أما الفارِق فهو الذي يندّ في الأرض، والفَرَق هو الصبح نفسه أو فلقه وهو كذلك تباعد ما بين الثنيتين والمَنسِميْن، والأفرق هو بيّن الفَرَق في الناصية أو في العُرْف المفروق كما عند الديك، والأرض الفَرِقَة هي التي في نبتها فَرَق إذا كان متفرقا، والفِرْق هو القطيع والطائفة والفِلْق والقِسْم من كل شيء، والفُرْقان هو القرآن وكل ما فُرِق به بين الحق والباطل ومن معانيه أيضا النصر والبرهان والصبح أو السَّحَر والصبيان والتوراة وانفراق البحر، والفُرقة هي الفُراق والابتعاد والانفصال، والتفرِقة والتفريق هما التشتيت والتبديد والمباعدة، وتفاريق الشيء أجزاؤه المتفرقة، وانفرق بمعنى انفصل(١). وعلى الجملة فإن الأصل الثلاثيّ الذي عنه صدرت كل هذه الدلالات إنما يشير إلى التميز والتزييل أي التفريق. أما المعاودة فمن عَوَد وهو تثنية في الأمر ومنه الرجوع والعودة وهي المرة الواحدة والمَعاد وهو كل شيء إليه المصير، وعيادة المريض، والعُود وهو خشب وآلة من المعازف، والعيد هو ما

(١) انظر، الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، المجلد الثالث، صص ٢٨٣- ٢٨٥.

يعتاد المرء من مرض أو حزن أو همّ وهو كذلك كل يوم فيه جمع وهو عيد لأنه اعتيد ولأنه يعود، والاعتياد والعادة هي الدّربة والتمادي في الشيء حتى يصير سجية، والرجوع عوْدا على بدء والديدن، والعوْد الطريق القديم يَدرُس إذا تُرِك ويحيا إذا سُلِك، وعاوده معاودة وعِوادًا واستعاده جعله من عادته، والمعاود المواظب، والمعيد الحاذق والعالم بالأمور(١).

هذا من جهة اللسان، أما من جهة رسوخ هذه الاستعمالات، فإن النص القرآنيّ كما كُتُب الفقه والحدود وكتابات اللغويين والمناطقة والفلاسفة قد كانت ذهبت جهة الفرق من حيث هو فصل وفيصل. القرآن فرقان، وللغزالي **فيصل التفرقة**، ولعبد القاهر البغدادي **الفَرْق بين الفِرَق**، ولأبي هلال العسكري **الفروق في اللغة**، ولابن رشد **فصل المقال**. أما من الجهة الفلسفية - وهي الأهم في ما نحن بسبيله- فإن الاختلاف لا يستغرق الفرق والتكرار لا يستغرق المعاودة وذلك أوّلا: لأن الحقل الدلالي للاختلاف هو حقل الأنتروبولوجيا والسياسة وما يعلق بهما من مقصد حقوقيّ كما في عبارات «حق الاختلاف» و«احترام الاختلاف» و«الخلاف السياسيّ» ولأن التكرار ترديد وعطف. ثانيا، الاختلاف كائن بين هويات موحدة أما الفرق فبين فردنات ومسارات تفريد وذوات مشروخة وهو عامل في الأقوال والأفعال بل حتى في ضروب التخلّق. ثالثا، الاختلاف مجرد تغاير (différentiation) أما الفرق فتفرقة (différenciation) والفرق بينهما كالفرق بين التكرار الممجوج (renguaine) واللازمة (ritournelle) وشتّان بين الاثنين، كما التكرار

---

(١) انظر، ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، المجلد الرابع، صص ١٨١- ١٨٣.

مجرد معاودة عارية، والمعاودة العارية هي التكرار أما المعاودة الحقّ فهي المعاودة المكسوّة. ثم إن التكرار يكون مرة واحدة على نفس النحو أما المعاودة فمرّات وفي كل مرة وليس نهائيا إذ «ثمة فرق نوعيّ بين ما يعود مرة واحدة وإلى الأبد وبين ما يعود كل مرة في مرات لا نهائية»[١]. المعاودة ليست هي عودة نفس الشيء أكثر من مرة بل هي عودته مغايرا وقد زال اظّهاره الأول. وعليه، ليس المتماهي هو الذي يعود مكرورا، وليست الماهية هي التي تتكرر، وليس الهو هو هو الذي تقع إعادته مرة بعد أخرى بل على العكس من ذلك «العوْد يشكّل **الهو هو** الوحيد لما يصير»[٢]. رابعا، الفرق ليس تقابلا وليس تناقضا وليس توسيطا وليس سلبا، ذلك أن «ما لا يعود هو السلبي - لأن الفرق ينقلب فيه ليلتغي. ما لا يعود هو المطابق والمشابه والمساوي - لأنها تكوّن أشكال السيانية»[٣] وبالتالي فإن «المعاودة الحق تتوجه إلى شيء فريد ومغاير ولا يقايض، ودون «هوية». وعوض مبادلة المماثل وتعيين الهو هو، هي **توَصّل المغاير**... المعاودة لا تفترض الهو هو أو الشبيه ولا تجعل منهما سابقين لها بل على العكس من ذلك هي التي تنتج «الهو هو» الوحيد لما يغاير والمشابَهة الوحيدة للمغاير»[٤]. بهذا المعنى، الفرق والمعاودة يشوّههما **الثابت والمتحوّل** اللذان انشغل بهما الفكر العربيّ المثقل بالماضي وبالذاكرة المنافقة أو الباحث عن «إقلاع» موهوم باتجاه المستقبل، وفي الحالين جميعا لا قدرة له على

---

(١) G. Deleuze, *Logique du sens*، م.م.، ص ٣٤٩.

(٢) G. Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ٥٩.

(٣) م.ن.، صص ٣١٣ - ٣١٤.

(٤) G. Deleuze, *Logique du sens*، م.م.، صص ٣٣٤-٣٣٥.

الانهمام بالحاضر وبالراهن. خامسا، الفرق فصل لا يقوله الاختلاف، وهو فصل قالته الفلسفة اليونانية على جهتيْ المنطق والأنطولوجيا، وقاله اللسان العربيّ كذلك على هاتين الجهتين فضلا على أن الفرق خلاف الجمع وهو ما لا يؤدّيه الاختلاف، أما المعاودة فليست تكرارا بل هي - إن أصررنا على الجذر كرّ- تكرير أو تَكِرَّة لأنها تكرير للصيرورات أو عودة للفروق وليست تكرارا بمعنى النّسخ أو الاستنساخ لأصل مفقود أو موعود. سادسا، إذا كانت المعاودة حركة و«اقتدارا مهولا»[١] وتعبيرا عن انقلابات العين ووحده القصوويّ هو الذي يعود فيها، وإذا كان الفرق غوْرا واختبارا انتقائيا فإن «المعاودة الأشد دقة وصرامة يلازمها أقصى ما يكون من الفرق»[٢]. سابعا، الفرق ليس اختلافا والمعاودة ليست تكرارا بدخول السيمولاكر، ذلك أن السيمولاكر هو مقوِّم المعاودة التي لا يأتيها الفرق من خارجها بل هو عائد في صميمها. «إذا قلنا عن السيمولاكر إنه صورة الصورة، إنه أيقونة في غاية الانحطاط أو مشابَهة في غاية الفتور، فإننا نخطئ ما هو أساسيّ... النسخة صورة حاملة للمشابهة، السيمولاكر صورة دون مشابهة... وفيه خاصية شيطانية... السيمولاكر مبنيّ على تنافر، على فرق، وهو يتبطّن عدم مجانسة، لذلك ما عاد لنا حتى أن نعرّفه بالنسبة إلى المثال الذي يفرض ذاته على الصور، مثال الهو هو الذي تصدر عنه مشابَهة الصور»[٣]. إذًا، لا التناسب ولا التبعية ولا العيار بقادرة على خفض الإرباك الذي يحدثه السيمولاكر. فالمختلف يقاس على ما عنه

---

(١) G. Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ١٩. انظر كذلك ص ٦٠.

(٢) م.ن.، ص ٥.

(٣) G. Deleuze, *Logique du sens*، م.م.، ص ٢٩٧.

يختلف، والتكرار استنساخ مشوَّه ومشوِّه لما يكرّره، بينما الفرق والمعاودة ليس فيهما مشابهة ومماثلة وتناظر وتقابل إذ «في السيمولاكر تستند المعاودة سلفا إلى المعاودات ويستند الفرق إلى الفروقات»[1]، ممّا يعني أنْ لا تأويل لأصل أوّلَ بل تأويل لتأويل وبالتالي لا تكرار لأصل حتى وإن كان تكرارا مشوّها، ولا اختلاف عن جذر بل انفراق جذِل يكون معه الفكر تقحّما تنفتح فيه أغوار وتوزيعات غجرية فرحة وأقنعة وموت والتقاءات أحداث هصورة وتآزر مفارقات لا تقف أمامها عنجهية الوجهة الواحدة ولا تَظرُّف الهويات المعروقة والمنزوفة.

(١) G. Deleuze, *Différence et répétition*، م.م.، ص ٢.

الفهرست

عن بُعد! عن قرْب! ٥

أيُّ دلوزْ؟ ١٥

في تجديد مفهوم الواحد ١٦

«الآليُّ المخلَّصُ» ١٩

في نتاجات «رتيبة» ٢٢

تواطؤ الكينونة وكثرة الأسماء ٢٩

حدود هيدغر ٣٢

تواطؤ الكينونة ٣٦

كثرة الأسماء ٣٩

المنهج ٤٥

جدليّة مضادَّة ٤٥

مسار الحدس ٥٠

الافتراضيّ ٦١

في أساسٍ يُعاوَد تفكّرُه ٦٤

نشيدُ الافتراضيّ ٦٨

الزمان والحقيقة ٧٩
قدرة الخطأ ٨٠
أوّليّة الزمان واللّاتزْمين ٨٥
الذاكرة والنسيان ٩١
العوْد الأبَديُّ والاتّفاق ٩٥
في ثلاثة أشكال لسوءِ فهم ٩٦
«رمْية النرد الحقيقيّة» ١٠٤
نيتشه أو ملّارميه؟ ١٠٦
الخارج والطَيّة ١١١
ديكارتيّة مضادّة ١١٢
مفهوم الطيّة ١١٦
في فرادةٍ بعيْنها ١٣١
نصوص مختارة ١٤٣
في تواطؤ الكينونة (I) ١٤٥
في الافتراضيّ ١٥١
معنى الفلسفة ومهمّتها ١٥٩
في تواطؤ الكينونة (II) ١٦٣
الحركة والكثرات ١٦٧
الزمان ضدَّ الحقيقة ١٧٥
فكرُ الخارج ١٧٩
ضميمة: تقديم ج. دلوز (عبد العزيز العيّادي) ١٨٥

هذا الكتاب

لا ريب أنّ الأمر لا يتعلّق لا بمطابقة ولا حتّى بتقاطع. إذ أنّه يتعلّق بتقابلٍ صِداميّ، ولكن يمكن حملُه مفهوميّا، على قناعة مشترَكة بالنظر إلى ما يمكن اشتراطه اليوم على الفلسفة، وبالنظر إلى المشكل المركزيّ الذي يتعيّن عليها أن تعالجه: أعني مشكلَ فكرٍ **محايث** للمتكثّر.

يجري الحكمُ بأنّ دلوز من حيث يلتمس الاطّلاع على كلّ مكوّنات عصره وينظُم تفكيرَه على منوال الْتقاط سطح الأحداث العاكس ويخضع كتابتَه الساحرة لمقتضيات الولوج في مناطق المعنى المتباينة، هو في تصادٍ مع الفضيلة التي كان يحملها على لايبنيتسْ في العصر الكلاسيكيِّ، مخترعُ الباروك المعاصر حيث تجد ما به تنعكس وتنبسطُ رغبتُنا في المتكثّر والتهجين وتكاينِ الأكوان من دون قاعدة مشتركة، وإجمالا، نزوعُنا إلى ديمقراطيّة كونيّة. دلوز الذي يتفكّر جَذِلاً **الْتباسَ** العالَم.


ISBN 978-9933354138

